Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des philosophischen Mythos der Griechen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

Rudolf Wiggers

aus Hamburg.

Rostock

Rats- und Universitäts-Buchdruckerei Adlers Erben, G. m. b. H.

1927

Dekan: Professor Dr. Katz.

Referent: Professor D. Dr. Geffcken.

Tag der mündlichen Prüfung: 12. Mai 1927.

BIBLIOTHEEK RIJKS UNIV. LEIDEN

Vorbemerkung.

Mein Lehrer, Professor Geffcken, regte mich dazu an, den nachplatonischen philosophischen Mythos der Griechen zu untersuchen. Wir kamen aber zu der Erkenntnis, daß über den nachplatonischen Mythos keine Klarheit ohne wenigstens eine Auseinandersetzung mit dem platonischen und dessen Vorläufern zu gewinnen sei. So hat sich die Arbeit zu einer Betrachtung des philosophischen Mythos der Griechen unter besonderer Berücksichtigung des bisher im Zusammenhang noch kaum behandelten nachplatonischen Mythos entwickelt.

Inhaltsverzeichnis.

I.

1. Die Vorsokratiker 5
2. Platon 12

II.

1. Die dogmatische Philosophie nach Platon 27
2. Dion von Prusa 30
3. Plutarch 33
4. Ausgang und Ende des philosophischen Mythos 44

I.

1. Die Vorsokratiker.

Mythos und Philosophie: schließt eins das andere nicht aus? Die Vernunft ist der Bereich der Philosophie, die Phantasie der des Mythos. Philosophie will den festen Gedanken, Mythos das bewegte Bild[1]). Philosophie will Wahrheit, Mythos ist Dichtung. Philosophie will erkennen, der Mythos spricht göttliche Zusammenhänge ahnungsvoll aus. Darum ist die Verschmelzung dieser beiden ihrer Natur nach sich widerstrebenden geistigen Wesenheiten[2]) ein Wunder, und nur das griechische Volk, in dem Phantasie und Gedanke gleich starke Mächte waren, konnte sie vollbringen.

Aus den Bildern des Mythos formt die junge griechische Seele ihre Gesänge, aber nicht nur aus der bloßen Freude an der Willkür dieser Bilder. Die Dichter wollen auch lehren. Kommt in der Odyssee solches Streben häufig schon deutlich zum Ausdruck, so sind die Gedichte Hesiods in einer unverkennbaren Lehrabsicht geschrieben. Der

---

[1]) Das feste Bild ist *εἰκών*. A. Fischer, De mythis Platonicis. Diss. München 1865 p. 10 scheidet vorzüglich den Mythos vom Symbol: „Symbolum . . . et mythus . . . ita inter se discrepant, ut symbolum . . . ideam quandam per imagines immobiles . . . depingere soleat, mythus autem, quasi in actiones delatum symbolum, . . . animi vim in vita et factis declaret.

[2]) E. Hoffmann, Platonismus und Mittelalter. Vorträge der Bibliothek Warburg 1926, S. 33, nennt den philosophischen Mythos eine „widerspruchsvolle Gattung". O. Apelt, Platonische Aufsätze. Leipzig u. Berlin 1912, S. 83, betont den Gegensatz von Philosophie und Dichtung, der sich bei Platon im philosophischen Mythos aufhebe.

Mythos ist ihm ein Gefäß für seine Gedanken[3]). Und so verwendet auch später Pindar, der andere große Böoter, den Mythos.

Wird so der Mythos in der Dichtung selbst schon beinahe philosophisch, so ist sein Eindringen in die Philosophie damit noch nicht erklärt, vielmehr bleibt er hier noch auf heimischen Boden beschränkt.

Aber wie der Dichter einen Philosophen in sich tragen kann, so auch der Philosoph einen Dichter; in bedingtem Maße trifft das gleich auf die ersten griechischen Philosophen zu. Sie erwachsen ja in einem Zeitalter der Dichtung, und nicht nur der Dichtung, sondern auch einer Periode mythischen Webens, mystischen Sinnens und eines starken religiösen Drängens[4]).

Die von Nietzsche als die wahren Philosophen Griechenlands gespriesenen ionischen Naturphilosophen wenden sich an das Wesen der Welt mit wissenschaftlicher Fragestellung. Sie begründen die Kosmologie[5]). In diese echt wissenschaftliche Gesinnung strömt mythisches Wesen ein. Eine philosophische Begriffssprache ist ja noch nicht geschaffen; so muß das neue Bewußtsein zum großen Teil in den ererbten Vorstellungen „mythischer" Jahrhunderte

---

[3]) Ed. Meyer, Kleine Schriften. II, 1924, S. 36 Anm. 2: „Er ist eben ein Grübler oder sagen wir lieber geradezu ein Philosoph, und die Sagengeschichte dient ihm ebenso lediglich als Substrat seiner eigenen Spekulationen, wie etwa dem Plato in seinen Mythen." — O. Kern, Religion der Griechen. I. 1926, S. 265, spricht Hesiod offenbar auch eine solche Verwendung der Mythen zu, wenn er von einer Einkleidung seiner Gedanken in das „Gewand des Mythos" redet.

[4]) Wir gehen hier auf die Frage der inhaltlichen Beeinflussung der Naturphilosophie durch die Mystik oder orientalischen Geistesströmungen nicht ein. Siehe darüber die Ausführungen Nestles bei Zeller, Philosophie der Griechen. I. 1. 6. Aufl., S. 81 ff., wo reiche Literatur über dieses Problem gegeben wird, und K. Joel, Geschichte der antiken Philosophie I. 1921, S. 149 ff.

[5]) Älter ist die theologische Frage: Wie wurde die Welt? Aus ihr ergaben sich Kosmogonien. — G. Kafka, Die Vorsokratiker. München 1921, S. 8 ff., hebt besonders einleuchtend diesen Unterschied hervor.

Wort werden, ja das Bewußtsein selbst ist vielfach noch mythisch gebunden: mit der Auffassung einer götterlosen Substanz verbinden sich Göttervorstellungen. Mythologische Bilder durchdringen die Gedanken eines Thales[6]), Anaximanders[7]), der Pythagoreer[8]), besonders des „dunklen" Heraklits[9]) und des von dichterischer Glut entflammten Empedokles[10]), unvermerkt

---

[6]) Hypothese und Mythologie gehen bei ihm naiv durcheinander. Diels, Vorsokratiker I⁴ 1 A 1: *(ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο,) καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη.* Mythisch auch 1 A 22, 23.

[7]) Mythisch-mystisch ist sein Wort (Vors. 2, 9) *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι κτλ.* Hierüber gibt es eine kleine Literatur, vgl. z. B. Diels, Neue Jahrbücher f. d. kl. Alt. 1923, S. 66 f.

[8]) Obwohl E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer. Halle 1923, S. 128 mit Recht die Philosophie der Pythagoreer als „gar nichts so mystisch Verschwommenes" bezeichnet, „wie man sich alles Pythagoreische für gewöhnlich vorstellt." Aber ihre Astronomie verrät doch ein mythisches, noch nicht rein begriffliches Erfassen der Welt. Vors. 32 A 16 *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως.* Die Mitte des Alls wird nicht abstrakt gedacht, sondern ehrfürchtig angeschaut. Der Philosoph ist von dem, „was die Welt im Innersten zusammenhält", im tiefsten Herzen ergriffen und kann dem nicht anders als durch mythische Vorstellungen Ausdruck geben, mag auch die Sphäre der Vernunft *(μέτρον)* und die der Phantasie *(ἑστίαν τοῦ παντὸς κτλ.)* ohne Sonderung ineinander übergehen. An anderen Stellen sind bei den Pythagoreern ursprüngliche mythische Anschauungen zu bloßer Terminologie abgeblaßt (Vors. 45 B 37, C 2). Anders ist wieder die allerdings unphilosophische Orphik; hier verschwimmt alles in schemenhaften Abstraktionen und Allegorisierungen (fr. 33, 35 Kern).

[9]) Irrationale Mächte werden durch *πῦρ* (Vors. 12 B 66), *κεραυνός* (B 64) und andere Begriffe „angedeutet". (Dieser Art des Andeutens ist Heraklit sich augenscheinlich wohl bewußt (fr. 93): *ὁ ἄναξ . . . οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.)* Auch *Δίκη, Πόλεμος, Ἔρις* erscheinen ihm echtgriechisch als lebende, ja göttliche Wesenheiten, sind mehr als bloße Allegorisierungen (fr. 8, 53, 30).

[10]) Wie Heraklit das Feuer, vergöttlicht er seine vier Grundprinzipien, indem er ihnen — im Gegensatz zu Heraklit! — Götternamen gibt (Vors. 21 B 6). *Φιλότης* und *Νεῖκος* erscheinen ihm mythisch (B 35

werden ihre abstrakten Lehren immer wieder zum Mythos, tauchen in ihm unter. Der dunkle Strom des Mythos unterspült das lichtere Reich der Begriffe, die sich ihrer selbständigen Macht noch nicht gewiß sind. — Nun aber beginnt bei Xenophanes und Parmenides der Begriff sich selbst zu erfassen, und plötzlich tritt eine merkwürdige Verwandlung ein: das mythische Element ist nicht mehr eine den Gedanken bindende Gewalt, sondern muß dem Gedanken dienen, es wird Symbol. Jetzt wird die ganze Welt Mythos, indem von ihr nur eine Deutung möglich ist, die in der Mitte zwischen wahr und falsch steht.

So verneint Xenophanes die Möglichkeit eines festen Wissens (Vors. 11 B 34):

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται[11]*).*

„Ich habe nichts Genaues gesagt über die Götter und die Welt, und niemand wird es tun[12])." Aber damit bleibt er nicht im „Schleier der Maja"[13]) befangen, sondern weist gerade auf den Schleier, der für den Menschen über allen Dingen ewig liegen wird, hin. So ist es eine Art Mythos, was er schafft, allerdings ohne mythische Bildelemente. Seine Lehre von der Natur ist über die Sphäre des Erkennbaren hinausgerückt und nimmt ihren Ausgang von Gott

---

und 30, hierzu Kafka a. a. O., S. 90 und J. Geffcken, Griechische Literaturgeschichte. Heidelberg 1926, I., S. 108), besonders, wo sie getrennt durch die bösen Mächte des Zwistes am Gestade des Lebens auf- und abirren (B 20). Mythisch ist auch der kugelige Sphairos (B 27, s. dazu Geffcken a. a. O. S. 108). Einen vollen Mythos bringt er in seiner Dichtung von der Vorzeit, in der Kypris die Welt regierte (B 128 ff.). Er hat in seiner Weise hier das goldene Zeitalter besungen, wie vor ihm Hesiod und nach ihm Platon (leg. 782 C).

[11]) Vgl. auch fr. 35 Diels.

[12]) Schon hier sei auf Timaios 29 D hingewiesen, wo Platon sich in ähnlicher Weise dagegen verwahrt, seine Weltschöpfung als Wahrheit hinzunehmen. Sie ist nur *εἰκὼς λόγος*.

[13]) So K. Joel, a. a. O., S. 414. Joel leitet überhaupt alle Anschauungen des Xenophanes aus einem Gefühlserlebnis her. Zweifel-

(fr. 23), von dem er aber doch nichts Genaues weiß (fr. 34). Also selbst Gott bleibt für ihn auf der Stufe des nur Wahrscheinlichen, Dichterischen, Mythischen stehen.

In den gleichen Bereich des in diesem Sinne Dichterischen verweist auch Parmenides den größten Teil seines Werks. Zwar seinen philosophischen Hauptgedanken: „Es gibt nur Eines, es gibt nur Sein; das Eine ist das Sein, das Sein ist das Eine[14])" hat er mit nüchterner Energie festgelegt. Doch Parmenides war nicht ausschließlich abstrakter Denker, er verschloß seine Augen nicht ganz vor der Welt auch des Werdens und des Mannigfaltigen. Zwar glaubte er nicht dem Blick, dem ziellosen, dem Gehör, dem brausenden, und seiner Zunge (fr. 1 v. 35 Diels), aber er haftete doch in der Welt, wo man sieht, hört und schmeckt[15]). Und er will ein Bild geben von dieser Welt. Seine Göttin, die auch seine „wahren" Gedanken vorträgt, läßt er den „Mythos" von Welt- und Menschenwerden erzählen und gibt ihr als Einleitung die Worte (fr. 8 v. 51 f.):

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων[16]*).*

Zweierlei wird also von vornherein betont: menschliche Meinungen wirst du hören und einen trügerischen Bau von Worten[17]). Der trügerische Bau von Worten hört jedoch eigentlich dadurch auf ein solcher zu sein, daß seine Natur

---

los ist dieses Denken noch stark gefühlsgebunden (11 A. 30 Diels), aber lehrt unser Fragment (fr. 34) ihn nicht noch anders verstehen? Er weist auf die Schranken der menschlichen Erkenntnis hin. Was jenseits liegt, erkühnt er sich nicht, prophetisch zu offenbaren. Zwar schweigt er nicht davon, verkündet es aber in vorsichtiger Weise.

[14]) Vors. 18 B 8, 6.

[15]) Th. Gomperz, Griechische Denker I[4], 1923, S. 146.

[16]) Auch hier sei auf die Ähnlichkeit mit dem Timaios 29 C D, hingewiesen. Wegen seiner *φύσις ἀνθρωπίνη* kann Platon nicht *ἀλήθειαν*, sondern nur *εἰκότα λόγον* geben.

[17]) Sonderbar, wie hier eine Göttin „menschliche" Anschauungen vorträgt; das ist wohl nur so zu erklären, daß es die Anschauungen des Menschen Parmenides sind, die durch den Mund der Göttin einen tieferen Hall bekommen.

gekennzeichnet wird[18]). Der Trug ist dichterisches Symbol. In solchem Geiste breitet Parmenides seine „Doxa"[19]), den Kampf des Lichtes mit der Finsternis und alles daraus Erwachsende, aus[20]).

In ein von ihm als solches bewußt erkanntes Gebiet des Mythos verweisen wir das Werk des Xenophanes; bei Parmenides tun wir es füglich mit noch größerem Recht; nicht nur sein Denken erhebt sich über die Sphäre des Erkennbaren, sondern auch seine Phantasie, die eindrucksvolle Bilder schafft. Während Xenophanes von seinem größten Gott allem Anschein nach schnell ins Reich der Physis gelangt, spannt Parmenides einen kosmisch weiten Bogen, den er göttlich belebt[21]), und steigert durch das Prooemium den mythischen Eindruck des Ganzen noch gewaltig[22]).

[18]) Ebenso hören die Musen Hesiods dadurch auf zu lügen, daß sie es gestehen (theog. 26). Die auf ihre Rede folgenden Mythen bringen zwar nicht absolut Wahres, aber doch bedingte Wahrheit in der Hülle des Scheins; so sind sie Symbole.

[19]) Br. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie. Berlin 1924, S. 53, sagt, der Begriff *δόξα* schillere zwischen „aktiver und passiver" Bedeutung. Die *δόξαι βροτείαι* (fr. 8, 51 Diels) aber sind doch natürlich ebenso wie die *βροτῶν γνώμη* (fr. 8, 61) aktivisch zu verstehen.

[20]) Ob die Doxa in allem seine eigene ist, kommt hier nicht in Betracht. Reichhaltige Literatur über das Doxaproblem bei Joel a. a. O., S. 435 und Zeller a. a. O., S. 731. v. Wilamowitz, Hermes XXXIV 205 nennt die Welterklärung des Parmenides eine „probehaltige Hypothese".

[21]) Er läßt die Erde, die Sonne werden, den Mond, die Milchstraße, den Äther, den äußersten Olympos und der Sterne heiße Kraft (fr. 11 Diels). In die Mitte seiner Weltenkränze stellt er die Göttin, die Zeugung und Gebären lenkt und als ersten Gott den Eros schafft (fr. 12, 13). Dann gerät allerdings auch er ins sichtbare Reich der Physis, um zum Schluß noch einmal mit Nachdruck zu betonen, daß alles so *κατὰ δόξαν* wurde (fr. 19 Diels). — Mit unserer Interpretation verträgt sich aufs beste, was v. Wilamowitz, Platon I² S. 562 ausführt, „mehr als Wahrscheinlichkeit im Rahmen des dem Sterblichen Erkennbaren" wolle Parmenides nicht geben.

[22]) Es ist die viel genannte und viel gescholtene Fahrt zum Licht. (W. Kranz, Berl. Sitz.-Ber. 1916, S. 1162, rügt die Darstellung.) Zweifellos ist sie auch kein dichterisches Meisterwerk, gleichwohl fordert

Somit begreift Parmenides, Xenophanes fortsetzend, die Doxa des bildhaften Sinnens, und schafft als Neues einen kosmischen Mythos. Dieser Mythos ist zugleich ein philosophischer, denn das Wesen der Welt wird dargestellt und zwar als Offenbarung einer Seele, die zum Licht, zum Land der Wahrheit gedrungen ist. Somit hat Parmenides in vollem Bewußtsein die mythische Form, so wie er ihr Wesen erschaute, seiner Philosophie dienstbar gemacht[23]). —

Auch in einem anderen, nicht nach unendlichen Höhen trachtenden, sondern im Menschenvolk Umschau haltenden Kreis von Denkern, in der Sophistik, wirkt sich die mythenbildende Kraft aus. Die Sophistik will in ihrer Weise den Menschen erziehen und sucht ihren moralischen Tendenzen[24]) in rhetorisch geformten, nun sehr breit ausgeführten Mythen Ausdruck und Nachdruck zu verleihen[25]).

Joel (a. a. O., S. 437) mit gutem Grund, man solle sich in das Erlebnis des Dichters hineinversetzen, wie er mit Energie aus der Nacht in den Tag tritt; er rühmt (S. 419) die anschauliche Schilderung der Tür, die Nacht und Tag von einander trennt, und vor allem den Vorgang ihrer Eröffnung. — Mag diese Schilderung vom Hause der Nacht auch von Hesiod (theog. 748 ff., s. Kranz a. a. O., S. 1161) abhängig sein, so ist doch über Hesiod hinaus und überhaupt über alle Mythen der Dichtung, denen die Erdennähe und -wärme eignet, ein mythisches Bild von kosmischem Ausmaß geschaffen. Die Phantasie rückt, angeregt durch das kosmische Sinnen aller früheren Philosophen, über die Erdsphäre hinaus und schafft sich hierfür ein Symbol, die Fahrt aus dem Hause der Nacht zum Licht, zum Sitz der Göttin. (Dichterfahrten später bei Pindar, Ol. 6, 22 ff., Empedokles, Vors. 21 B 4 v. 5 ff., aber nicht kosmisch!).

[23]) Wir befinden uns also im Gegensatz zu K. Reinhardt der (Parmenides 1916, S. 24) die Anschauung vertritt: „Es ist, als hätten die Begriffe selber sich verkannt und sich irrtümlicher Weise (von mir gesperrt) für Substanzen oder Mythologie gehalten." Dagegen stellt in ähnlicher Weise, wie es oben geschehen ist, F. Medicus, Philosophische Abhandlungen. Max Heinze zum 70. Geburtstage. Berlin 1906, S. 141 fest, daß die Physik des Parmenides ein Mythos sei.

[24]) Gomperz a. a. O., I, S. 345, spricht von der „Moralphilosophie" des Prodikos.

[25]) Die bekannte Prodikosfabel (Xenoph. memor. II 1, 21—34. Vorbild ist die „Krisis" des Sophokles, s. Nauck frgm. tr. Gr. [2], S. 209)

Übernommen hat sie ihn von ihrer Schwester, der Rhetorik, die ihre Musterstücke im Anschluß an die Mythologie bildete (Gorgias: *Ελένης ἐγκώμιον*). Er ist für sie somit eine teils moralische, teils besonders eine formale Angelegenheit, während bei den vorplatonischen Philosophen die überintellektuellen Inhalte nach mythischer Darstellung verlangten. Gleichwohl zeigt gerade auch die Sophistik deutlich, wie sehr das mythische Wesen eine die ganze griechische Geistigkeit erfassende und durchdringende Macht ist.

2. Platon.

Bedurfte es bei den Vorplatonikern einer erneuten Untersuchung, um ihr mythisches Denken zu kennzeichnen, so ist der philosophische Mythos bei Platon ein lange Bekanntes und Vertrautes. Aber damit ist weder Werden noch Wesen des platonischen Mythos erklärt. Denn mag auch die ältere Philosophie samt ihren mythischen Elementen auf Platons Geist eingewirkt haben, mag der philosophische Mythos ihm vorgebildet gewesen sein, mögen die alten Mythen der Dichtung sich lebhaft seiner Phantasie eingeprägt[26]) und mag er von der Orphik seine Jenseitsvor-

wirbt mit sehr flachen Gründen für die *Ἀρετή*. Erhaben wirkt es auch nicht, wenn im Prometheusmythos des Protagoras (Platon, Prot. 320 C ff.) als das höchste Geschenk des Zeus an die Menschen die bürgerliche Kunst gepriesen wird. (Der sophistische Ursprung dieses Mythos steht fest. Ob Protagoras tatsächlich sein Schöpfer ist, mag dahingestellt bleiben; s. darüber Nestle, Philologus LXVII 1908, S. 552 ff. und Sherw. Ow. Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenophontem Platonem Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis. Diss. Halle 1909, p. 84 ff.)

[26]) v. Wilamowitz, Platon I², S. 337: „Diese Mythen (nach S. 336 sind es die homerischen, die hauptsächlich die Volksvorstellung bestimmten, vom Gefilde der Seligen und dem Tartaros) sind dem Platon vertraut, haben einst als Wahrheit seine kindliche Seele erschüttert und erhoben.“ Dieser schlichte Satz des Meisters führt tief in die Ursprünge platonischer Mythenbildung hinein.

stellungen empfangen haben[27]), der Mythos Platons ist eine selbständige und freie Schöpfung, ist ein Wunder, dessen letzte Geheimnisse unergründlich bleiben. Trotzdem hat die Forschung vieler Jahrzehnte uns auch hier dem großen Rätsel Platon näher kommen lassen[28]).

Für uns ist heute noch von großem Gewinn der vor fast einem Jahrhundert erbrachte Nachweis des platonischen Mythos als eines *εἰκὼς λόγος*[29]). Tatsächlich hat Platon selbst einige seiner Mythen, vor allem seinen Timaios, in dieser Weise bestimmt; das hätte schon seine antiken Kommentatoren sowohl von spintisierender allegorischer wie von unkritischer buchstabengläubiger Deutung zurückhalten sollen. Hat nun dieser Begriff im wesentlichen nur für den platonischen Mythos Geltung, so trifft eine andere Bestimmung, Platon gebrauche den Mythos, um die „Genesis

---

[27]) Die Strafen im Jenseits, die Wiedergeburt, die Gefangenschaft im Leibe und der Drang nach Erlösung aus dieser Haft, all das sind orphische Vorstellungen, aber Vorstellungen ohne eigentliche Bildkraft. Die göttlichen Wesenheiten und Kräfte, die die Orphik in ihren Dichtungen lehrte, sind schemenhafte Allegorisierungen (s. o. S. 7 Anm. 8 ex.). Mythos ist der Orphik nur „Schale". „Die Verbindung von Religion und einer halb philosophischen Speculation war eine kennzeichnende Eigentümlichkeit der Orphiker und ihrer Schriftstellerei". (So treffend E. Rohde, Psyche II [7] u. [8] 1921, S. 115.)

[28]) Wir wollen die in Spezialschriften niedergelegten Resultate in historischer, die in anderem Zusammenhang gelegentlich vorgebrachten in systematischer Anordnung würdigen. Für die ältere Literatur verweisen wir auf C. R. Volquardsen, Über die Mythen bei Plato. Progr. Schleswig 1871; einige hier angeführte wesentliche Spezialschriften müssen wir allerdings erneuter Würdigung unterziehen. Eigene Resultate von V. liegen übrigens nicht vor.

[29]) A. Jahn, Dissertatio Platonica. Bern 1839. Er nimmt (p. 4) seinen Ausgang von Tim. 29 D (s. o. S. 8 Anm. 12) und vergleicht mit dieser Stelle eine verwandte im Phaidros (246 A, p. 9). Dort nennt Platon seinen Mythos einen *εἰκὼς λόγος*, auch hier bringt er oratio verisimilis. Im Anschluß an Phaidros 246 A interpretiert Jahn Diotimas Worte conv. 203 B (*μακρότερον μὲν ... διηγήσασθαι· ὅμως δέ σοι ἐρῶ*): „ipsum quidem Amoris ortum, qualis fuerit, humano orationis genere exponi non posse: divinam id prorsus et grandem desiderare tractationem, posse tamen eam rem ex humana natura ad veri similitudinem (!) illu-

des Seienden" zu erklären[30]), da das Werden sich begrifflicher Fixierung entziehe, eigentlich den Mythos überhaupt; denn der Mythos spricht immer ein Werden aus[31]). Entscheidend erfaßte dagegen eine neue Erkenntnis die besondere Natur der Mythen Platons, die Erkenntnis ihrer inneren Beziehungen zur Ideenlehre[32]). Kaum ein echter platonischer Mythos, der nicht im Bilde das ausspricht, wohin die Ideenlehre auf wissenschaftlichem Wege führt, ohne allerdings je ihr Ziel selbst zu erreichen. Dieses Ziel, nach dem der Gedanke vergeblich strebt, wird der schauenden Seele im Mythos zuteil, das jenseitige Reich.

Demgegenüber kommen wieder andere Erklärungsversuche weniger in Betracht, so z. B. wenn man den Gegensatz des Mythos zur Allegorie betonte[33])

---

strari, idque minorem habere difficultatem. — Oben wurde bereits für Xenophanes und Parmenides der Begriff des Wahrscheinlichen als für ihren „philosophischen Mythos" bedeutungsvoll hervorgehoben (S. 8 ff.).

[30]) J. Deuschle, Über platonische Mythen. Progr. Hanau 1854, S. 4.—S. 10 heißt es, „überall da" erfolge Mythenbildung, wo ein „Knotenpunkt" zwischen wahrhaft Seiendem und Werdendem eintrete. Ähnlich S. 12. — Deuschle erklärt auch (S. 16), „das Mythische sei eine notwendige Form des Denkens und Anschauens für gewisse Objekte", und weist ein „willkürliches Umsetzen und Umbilden" zurück. Dabei „setzt" der Autor aber selber (S. 13) den Erosmythos des Gastmahls ins Begriffliche „um" und vollzieht dasselbe (S. 17 ff.) für den Phaidrosmythos.

[31]) E. Cassirer, Die Philosophie der symbolischen Formen. II. Das mythische Denken. Berlin 1925, S. 5: Der Mythos „ist diejenige Begriffssprache, in der allein sich die Welt des Werdens aussprechen läßt."

[32]) A. Fischer, De mythis Platonicis. Halle 1865, p. 33 ff. — Auf den poetischen, ja „plastischen" Trieb Platons macht er gut p. 27 aufmerksam. Auch trägt er die Anschauung Jahns mit anderen Worten neu vor, nicht „veritatem", sondern „probabilitatem" bringe Platon in seinen Mythen (p. 29, vgl. p. 35 f.).

[33]) E. Forster, Die Platonischen Mythen. Progr. Rastatt 1873, S. 33: „Unternimmt man nun einen Mythos zu erklären, so muß man sich vor allem hüten, ihn in eine andere, vielleicht naheliegende Auffassungsweise derselben Tatsache umzusetzen. Denn das Mythische ist nicht gleichbedeutend mit dem Allegorischen, so daß etwas anderes

und dabei weit über Platons Mythen hinausgriff[34]).

Suchte man nun mit diesen Gedankengängen den platonischen Mythos inhaltlich zu erklären, so ist neuerdings mit starkem Nachdruck auf die Bedeutung des Formproblems hingewiesen worden. Die künstlerische Eingliederung der Mythen in die vorwiegend dialektischen Bestandteile der Dialoge, das Werden und Wachsen des Mythos im Zusammenhang mit der Entwicklung der platonischen Schriftstellerei hat Interpreten gefunden[35]).

---

gesagt wurde als gedacht werden müßte." Mit Deuschle (a. a. O., S. 15) hebt er ferner (S. 32) hervor, daß der Mythos die ganze platonische Philosophie durchdringe.

[34]) Völlig verkennt man den platonischen Mythos, wenn man ihn als einen λόγος ψευδής definiert. So L. Couturat, De Platonicis mythis. Paris 1896, p. 64. Falsus, mendax, fallax sind seine Hauptprädikate, um den Mythos zu charakterisieren. p. 62 führt er aus: „Magnopere cavendum est, ne ab auctore defellamur, cum pro veris ducere videatur ea ipsa quae falsa et commenticia manifesto sunt." Vgl. p. 12 u. p. 54. Die Bestimmung λόγος ψευδής wurde zwar im Anschluß an Platon selbst getroffen, aber Platon charakterisiert so doch nur den Volksmythos (Cratyl. 408 C, Resp. 377 A)!

[35]) W. Willi, Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie. Zürich 1925. Leitender Gedanke der Schrift ist, der Inhalt könne nur durch das „Stereoskop der Form" (S. 9) gesehen werden. In diesem Sinne geht W. den oben charakterisierten Weg. Leider erschwert der Autor durch seine eigenwilligen, ja spitzfindigen Wort- und Satzbildungen dem Leser das Verständnis seiner geistvollen Abhandlung.

Auch K. Reinhardt, Platons Mythen. Bonn 1927, deutet die Mythen aus der Betrachtung der ganzen Dialoge, aber mit welcher Meisterschaft! Überall läßt er den Sinn der platonischen Philosophie überhaupt aufleuchten, die er zu Beginn seiner Schrift abgrenzend in den Rahmen des zeitgenössischen Geisteslebens hineinstellt (S. 11 ff.): so erwächst der Erosmythos des Sokrates im Symposion (S. 65 ff.), wie denn Reinhardts Darstellung des Symposions wohl zu dem Tiefsten und Schönsten gehört, was über diese Dichtung geschrieben worden ist. Auch seine Deutung des Timaios (s. vor allem S. 121: „Wenn der Mythos selbst ein Abbild oder Gleichnis ist und als das Gleichnis, das er ist, die Welt von sich aus formt; wenn ebenso die Welt des Sichtbaren ein Gleichnis ist, das nach dem Unsichtbaren ebenso sich formt: so wird die Welt, sofern sie Abbild oder Gleichnis ist, dem Mythos, der ein Gleich-

Solche Anschauungen haben sich aus der eingehenden Sonderuntersuchung des platonischen Mythos ergeben; doch auch aus der Versenkung in die platonische Philosophie überhaupt sind für den Mythos wertvolle Resultate mithervorgegangen.

Besonders wichtig ist der immer wieder betonte Gedanke, die Mythenbildung setze da bei Platon ein, wo die Dialektik versage, sie gehe aus Not ins Überbegriffliche über[36]). Im Gegensatz zu früheren Tendenzen, die allzusehr, dahin strebten, den Mythos in seine Quellen aufzulösen[37]),

---

nis ist, verwandt", und S. 124 „Die polare Einheit zwischen Bild und Wissenschaft und der Triumph des Bildes über die Welt, des Deutens über das Erkennen: das ist, wenn nicht der Sinn, so doch ein Sinn im Mythos des Timaios") geht in lichte Höhen. — Seine Grundauffassung des platonischen Mythos besteht aus zwei Elementen: 1. Platons Mythos ist Mythos der Seele, einer inneren Welt (S. 26, 46 „In dem Grade, wie die Seele selbst in die Spekulation über die Seele eindringt — und ganz fehlt dies bei Platon nie —, wird die Spekulation über die Seele selbst zum Seelen-Mythos" (~ 48, 68); 148 „Die Sprache der Seele ist der Mythos"), und 2. er ist Abbild (S. 121, 122 „Die Abgrenzung des Mythischen als des Wahrscheinlichen gegen das Wahre ist zuletzt dieselbe und desselben Ursprungs wie im Phaidros und im Phaidon" (vom Timaios ist die Rede), 135 „Mythos ist Abbild"). Hiermit ist die Forschung auf das zurückgekommen, was vor ungefähr 90 Jahren A. Jahn erkannte (s. o. S. 13 Anm. 29).

[36]) E. Zeller, Die Philosophie der Griechen. II. 1[5]. 1922, S. 581. H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung. Kopenhagen 1905, S. 7 u. S. 422 f. O. Apelt, a. a. O., S. 83: „Die Dialektik kann uns gerade bis an den Punkt führen, wo wir die Notwendigkeit eines Jenseits einsehen. Aber jede positive Vorstellung dieses Jenseits in irgendwelcher wissenschaftlichen Gestalt bleibt uns ewig versagt", hier setze der Mythos ein. W. Windelband, Platon[7]. 1923, S. 54 spricht vom Gedanken, der sich zur „Anschauung" verklärt. E. Hoffmann setzt a. a. O., S. 33 auseinander, daß der Mythos aussprechen solle, was jenseits von Raum und Zeit, also jenseits der Kategorien des Intellekts, liege.

[37]) Wenigstens ist dies für den eschatologischen Mythos mit Nachdruck geschehen von A. Dieterich, Nekyia. Leipzig 1893 passim, besonders S. 124, wo der Schluß gezogen wird: „Es ist . . . wahrscheinlich, daß er (Platon) sich bis ins Detail eben jenem Werke (einem orphisch-pythagoreischen) angeschlossen hat." Dieterichs Annahme, von der alten Datierung des Phaidros als Platons Erstlingsschrift be-

wird eben heute der „Dichter" Platon tiefer verstanden. Das drückt sich auch in der Forderung aus, die einzelnen Mythen individueller zu deuten, indem man sie aus ihrem Organismus heraus zu verstehen sucht[38]), besonders aber in der Erklärung: „Wir müssen uns davor hüten, Platons mythisch-poetische Darstellung in abstrakt philosophische Formeln zu kleiden"[39]). Denn wenn es natürlich auch von großem methodischen Wert ist, das den platonischen Mythen Gemeinsame herauszuheben und möglichst präzis zu formulieren, so erschließen sie sich letzten Endes doch nur dem, der sich ihrem inneren Zauber unbefangen hingibt.

Treten wir nun an die Mythen selbst heran, so ergeben sich uns zunächst zwei Fragen: Was begreifen wir als Mythos bei Platon, und unter welchen Leitgedanken gliedern wir die Gesamtheit der Mythen? Die Beantwortung der ersten Frage hat allem Anscheine nach bisher am wenigsten Schwierigkeit gemacht. Man erkannte einen Mythos einfach dort, wo Platon das Wort μῦθος braucht. Das aber bleibt ein bedenkliches, ganz summarisches Verfahren. Man nimmt so alles mit, was nur eine kleine mythische Unterbrechung des Dialoges ist[40]), oder, was Platon darum Mythos nennt, weil es als nicht weiter definierbarer Grundsatz gegeben wird, inhaltlich und formal aber rein gedanklich ist[41]). Weiter hat man als Mythos bezeichnet, was

stimmt, ist seit der Widerlegung dieser Hypothese erledigt. Daß das Eigne in Platons Mythen das Wesentliche ist, heben vor allem Apelt a. a. O., S. 83 und Willi a. a. O., S. 74 hervor.

[38]) Windelband a. a. O., S. 122. Reinhardt a. a. O., richtet sich überall nach dieser Forderung, ohne dies ausdrücklich zu erklären.

[39]) Raeder a. a. O., S. 380.

[40]) Eine solche Unterbrechung ist z. B. Menon 81 B C, wo die Seele als unsterblich bald hier, bald dort lebend geschildert wird.

[41]) Das gilt von Theätet 156 A ff., wo es sich doch nur um die Feststellung des Verhältnisses von Wahrnehmung und Wahrgenommenem handelt. Willi a. a. O., S. 34 nimmt diese Stelle als Mythos in Anspruch. Er geht überhaupt am allerweitesten in dem, was er als Mythos bezeichnet. So nennt er auch (S. 23) Kriton 49 (E bis Schluß), eine rein

nur εἰκών, Gleichnis ist[42]). Das Gleichnis aber ist kein Mythos; es hat nur die Bedeutung, den zu untersuchenden Gedanken im Bilde auszudrücken[43]), während der Mythos gerade fast ganz vom Gedanken losgelöst, über ihn hinausgerückt ist. Darum ist es auch falsch, wenn man endlich wegen einer kleinen mythischen Erinnerung zu Anfang einer Dialogpartie den ganzen folgenden Teil Mythos nennt[44]).

Im Gegensatz zu solchen Auffassungen legen wir das Hauptgewicht nicht auf das Wort Mythos oder auch mythische Anspielungen, sondern wir erkennen nur das als platonischen Mythos, was sich sowohl nach Gehalt als nach Form klar und bestimmt von den gedanklichen Partien absondern läßt, was in ein Gebiet führt, das jenseits des Gedanklichen liegt, allerdings vom Gedanken ausgehen muß, denn sonst wäre es kein „philosophischer" Mythos[45]).

Wie gliedern wir nun zunächst die Mythen? Auf die unmögliche echtantike Einteilung[46]) in theologische, physi-

---

dialektische Partie, einen Mythos, nur weil Sokrates die Gesetze als Dialogführer heranzieht.

[42]) Wie Staat 487 E—489 (Steuermannsgleichnis) oder Gesetze 644 C—645 B (Marionettengleichnis), s. Willi a. a. O., S. 29 u. 37. — Anders verhält es sich mit dem Begriff εἰκός: das Wahrscheinliche, Gleichnis, Abbild, Symbol; s. S. 16 Anm. 35 Ende.

[43]) Das gelingt übrigens zum Teil in sehr unvollkommener Weise. Auf das Steuermannsgleichnis ließe sich z. B. entgegnen: „Ja, Steuermannskunst muß gelernt werden. Das sehe ich ein. Aber trotzdem bleibe ich dabei: Politik lernt jeder Staatsbürger von selbst."

[44]) Phaidros 237 A werden die Musen angerufen, es folgt dann ein fingierter Dialog. Couturat a. a. O., p. 13 hebt diese ganze Stelle als Mythos heraus.

[45]) Mit dieser letzten Bestimmung scheidet für uns auch der Zikadenmythos (Phaidr. 258 E—259 D) aus. Er ist nur ein stimmunggebendes dichterisches Spiel, er ist nur Schmuck. — Hier mag einmal C. Ritter recht haben, der Platon I, 1910, S. 513 alles Mythische bei Platon „als bloß zum Schmuck der Wahrheit verwertbare Rhetorik" behandelt wissen will.

[46]) Sallustios, De diis et mundo. cap. 4. — Echt griechisch ist solch Disponieren.

kalische, psychische, stoffliche und gemischte[47]) folgten die modernen: man unterschied kosmologische, psychologische, politische[48]), oder teilte sie rein inhaltlich: Die Lehre von den Göttern sei mythisch, die Schöpfung der Welt sei mythisch usw.[49]). Solchen Einteilungsversuchen wollen wir hier keinen neuen hinzufügen; dadurch entständen nur Schablonen, den Mythen selbst kämen wir so nicht näher. Zweckmäßiger wird man, wenn überhaupt, so disponieren, daß man gewisse Mythengruppen, die sich inhaltlich aneinander schließen, auch zusammen betrachtet, ohne ihnen aber einen anderen, als aus ihrem Inhalt sich von selbst ergebenden Namen zu verleihen. So möge denn folgende Anordnung getroffen werden:[50])

1. Die eschatologischen Mythen im Gorgias (523 A—527 A), Phaidon (107 C—114 C) und Staat (614 B bis 621 B)[51]),

2. der in kosmische und göttliche Weiten führende Phaidrosmythos (246 A—256 E),

3. der den Eros mit dem Göttlichen in Beziehung setzende Symposionmythos (203 BC),

4. der ins Reich der Ideen hebende Höhlenmythos (Resp. 514 A—517 A)[52]),

[47]) Fischer a. a. O., p. 40 weist die Einteilung als willkürlich zurück.

[48]) Fischer a. a. O., p. 43.

[49]) Couturat a. a. O., p. 73, 79 ff. Man muß sich vergegenwärtigen, daß für C. der Begriff des Mythischen hart an den des Lügnerischen grenzt (S. 15 Anm. 34).

[50]) Bei dieser Gelegenheit zählen wir die philosophischen Mythen Platons auf, die nach unserer Ansicht solche sind. Aufzählungen der Mythen findet man auch bei Fischer a. a. O., p. 66 ff., und bei Willi a. a. O., S. 21 ff.

[51]) Apol. 40 E ff. ist kein eschatologischer Mythos. Die Phantasie des zum Tode verurteilten Sokrates verliert sich in Jenseitsvorstellungen nicht anders, als wenn ein christlicher Märtyrer in der Sterbestunde das Himmelreich erblickt; s. dagegen E. Schwartz, Charakterköpfe I, S. 56.

[52]) Obwohl er fast wie eine εἰκών gebildet ist, ja Platon ihn selbst so nennt (517 B), und obwohl mythische Vorstellungen in ihm verschmäht

5. die kosmischen Mythen des Politikos (269 A bis 274 E) und Timaios (29 D bis Schluß),

6. die Vorzeitsmythen in Timaios (21 A—25 D), Kritias (110 C bis Schluß) und Gesetzen (677 A ff.),

7. die Mythen, die an die göttliche Herkunft des Menschen erinnern in den Gesetzen (782 C Goldenes Zeitalter und 713 C—E Kronosmythos), auch im Staat (414 C—415 C Mythos der phönikischen Saat)[53]).

Charakterisieren wir nun unter diesen Voraussetzungen die Mythen, so erkennen wir zunächst, mit wie verschiedenem Ethos und wie verschiedenen Mitteln das Schicksal der Seele in den drei eschatologischen Mythen veranschaulicht wird. Der Gorgiasmythos mutet wie ein Märchen an[54]). Prometheus muß tätig sein, damit Zeus' Beschluß über die neue Art des Totengerichts zur Ausführung gelangt. Wir werden an das Wesen des sophistischen Mythos erinnert, und sicherlich ist dessen formaler Einfluß hier spürbar[55]). Aber wie zielt doch auch schon im Gorgias alles darauf hin, die überirdische, im Jenseits haftende Existenz der Seele als eine vom Körperlichen und Zufälligen unabhängige darzustellen[56]).

---

werden, nennen wir ihn doch Mythos, weil er das jenseitige Land aufleuchten läßt.

[53]) Wir rücken diesen Mythos etwas ab von den beiden vor ihm genannten, weil in ihm nicht Götter, sondern die Erde Ursprung und Mutter der Menschen ist.

[54]) Gorg. 523 A—527 A. Reinhardt a. a. O. S. 50. „Äußerlich hat allerdings der Mythos noch durchaus die Züge einer Fabel."

[55]) Man vergleiche das Wirken des Prometheus im Protagorasmythos (Prot. 320 C s. o. S. 12 Anm. 25), um zugleich den großen inhaltlichen Unterschied zu erkennen. Im Protagoras ist der Mythos nur „Lust an der Verkleidung Zierlichkeit und Spielerei; doch nichts von Seele" (Reinhardt a. a. O., S. 43).

[56]) 524 D und besonders 523 E. Voraussetzung dafür, daß die Seele sich nackt und körperlos zeigen kann, ist doch eben ihre überkörperliche Natur. In ihrem leibfreien, ewigen Zustande treten die Einprägungen des Irdischen, der Leidenschaften und der Ungerechtigkeit, deutlich hervor. — Wilamowitz a. a. O., S. 231 stellt den Gorgiasmythos sehr hoch. Es sei in ihm viel mehr Anschauliches enthalten als

Im Phaidon ist die Ideenlehre ausgebildet[57]). Die Hadesvorstellungen sind deshalb sehr zurückgedrängt, und einen großen Rahmen nimmt der — mythische — Hinweis auf das Reich der Ideen ein. Wir Menschen leben in einem dumpfen und nebligen Lande fernab von diesem Reich[58]).

Im Endmythos des Staates[59]) wird das ganze Weltall zusammengefaßt; im Gegensatz zum Phaidon, dessen Schauplatz die Erde war, werden die Seelen in unermeßliche Weiten geführt. Diese Unermeßlichkeit ist gehalten von der Spindel der Ananke, in der sie kreist[60]).

Wie der Phaidon in seiner Mittelpartie auf ein Land unserer Erde hinwies, wo strahlender Sonnenschein herrscht, fern von den Niederungen der Menschen, und damit das Land der Ideen meinte, so lenkt auch der Phaidrosmythos[61]) aus dem Dunst der Tiefe in ätherische Höhen. Ihm schwindet die Erde weg, er dringt in einen himmlischen, ja überhimmlischen Raum, den Schauplatz der Götter und der beschwingten Seelen. Wer niederstürzte und die Schwinge

---

im Phaidon- und Staatsmythos. Zu diesem Mythos s. auch Raeder i. a. O., S. 121, Willi a. a. O., S. 70 und vortrefflich Reinhardt a. a. O., S. 94 ff.

[57]) Willi a. a. O., S. 71.

[58]) Phaid. 107 C—114 C. — Bekanntlich ist die Ähnlichkeit auffallend von Phaidon 109 C ff. mit dem Höhlenmythos (Resp. 515 C), der ja auch das Land der Ideen jenseits unserer verdunkelten Wohnstätten im Bilde zeigt.

[59]) 614 B—621 B.

[60]) Gute Charakteristik des Staatsmythos bei Willi a. a. O., S. 72. Wilamowitz a. a. O., S. 413: „Das gerade ist wesentlich, daß der Gorgias sich noch ganz an die verbreiteten Mythen vom Hades und dem Totengericht anschließt, wie sie auch in der Apologie angedeutet werden; auch der Phaidon geht in dem, was er über Lohn und Strafe bringt, darüber nicht hinaus. Ganz anders der Staat. Da gilt die Seelenwanderung und die Wahl der künftigen Einkörperung durch die Seele selbst.“ S. auch Raeder a. a. O., S. 242, und Reinhardt a. a. O., S. 103, der den Staatsmythos Dike verherrlichen läßt, wie den Phaidrosmythos Eros (S. 78 ff.) und den Phaidonmythos Thanatos (S. 94 ff.).

[61]) Phaidr. 246 A—256 E.

verlor, dem wächst sie neu durch die Macht des Eros. Seiner Schilderung gilt darum der zweite Teil des Mythos[62]).

Diese Kraft des Eros, ins jenseitige Reich zu tragen, heraus aus Werden und Vergehen, hin zum ewigen Sein, wird auch im Gastmahl gefeiert (conv. 211 A). Dialektische Betrachtung erfaßt nur das Äußere seines Wesens. Eros ist Daimon, Mittler zwischen Gott und Mensch: nur der Mythos kann ihn verkünden[63]).

[62]) Der Phaidrosmythos zeigt, wie auch bei Platon das Gedankliche die Konsequenz der Anschauung sprengen kann. Zu Anfang wird die Seele mit einem beschwingten Rossegespann verglichen; dies Bild kommt zu besonderer Geltung bei der Schilderung der Fahrt in den überhimmlischen Raum (246 E ff.) und bei der Darstellung des Liebenden in seinem Verhalten zum Geliebten (253 C ff.). Anderseits wird aber von der Seele als einem bloßen Flügelwesen gesprochen, sowohl zu Beginn (246 B), wo es ihren Sturz in die materielle Welt zu begründen gilt, als besonders 251 B, wo beim Anblick des Schönen die Schwingen wieder zu wachsen beginnen. Nun sind allerdings teilweise beide Vorstellungen ineinandergeschmolzen: 246 A und 246 E (das Gespann der Götter ist beschwingt). Aber überhaupt Rossegespann und Flügelwesen in eins zu setzen, wie Rohde (a. a. O., II, S. 270 Anm. 4) will, wenn er von den „tragenden Flügeln" spricht, die dem „Seelenrosse abfallen", verbietet die weitere Darstellung. Denn in der Gestalt des Leibes und nicht im Bild des Gespanns ist die Seele in folgender Schilderung gedacht, deren Anfang uns an ein Gedicht Sapphos erinnert 251 A: *ἰδόντα δ' αὐτὸν οἷον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολή τε καὶ ἱδρὼς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει· δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν δι' ὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη, ἧ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται.* Das Gespanngleichnis schiebt sich 253 C wieder ein. So hat der Denker den Mythendichter geführt; denn nur der Gedanke verknüpft hier die Bilder miteinander, nicht die Phantasie. — Vom „Ineinanderschieben der Bilder" im Phaidros spricht Reinhardt a. a. O., S. 93 f., doch ist hier tatsächlich mehr ein Gegeneinander als Ineinander der Bilder zu spüren.

[63]) Conv. 203 B C. Sicherlich ist es nicht Platons Absicht gewesen, mit den Namen Poros, Penia, Metis, Aphrodite bloße „Allegorien" zu geben. Der Eros ist ihm wirklich ein Daimon, dessen Ursprung und Wesen man nicht mit reinen Begriffen faßt. W. Kranz, Hermes LXI 1926 Diotima von Mantinea S. 443 spricht vom Begriff des Eros, „den doch der Hellene zugleich als lebendigen Daimon empfindet". — Mit wunderbarer Einfühlung charakterisiert Reinhardt a. a. O., S. 65 den unvermerkten Übergang von der intellektuellen in die mythische

Der Gegensatz: Licht und Schatten hat, wie die genannten, auch den Höhlenmythos im Staat (514 A ff.) erzeugt. In wogende Finsternis, die nur von Widerscheinen durchblitzt wird, sind wir gefesselt, wir sehen die Sonne nicht. — Wieder dichtet die neue Macht, die Idee; wieder strömt sie im Bilde aus, was der Gedanke nur nüchtern und kalt formuliert.

Schwebt über allen diesen Mythen ein mystischer Glanz, der sie einer klar gliedernden Vernunft ins Unfaßbare entrückt, so fehlt dieser eigentümliche Zauber den folgenden Mythen. Sie sind faßlicher, fast exakter gebildet — trotz ihres kosmischen Ausmaßes. Denn mit den Grundrhythmen und Grundstoffen des Kosmos verbinden die Mythen des Politikos[64]) und Timaios[65]) den Menschen. Jenem haftet etwas Groteskes an; bald stellt er die Welt unter die Herrschaft der Götter, bald überläßt er sie sich selbst. In jeder dieser *περίοδοι* gibt er ihr eine entgegengesetzte Bewegungsrichtung. Mag dieser Gedanke als Spiel der Phantasie anmuten, ein tiefer Ernst liegt ihm zugrunde; ordnet er doch die Menschheit in ungeheure Zeiträume ein[66]). Das gleiche vollbringt der Timaios, ja er geht an die Wurzel des Menschengeschlechts und darüber hinaus an die Wurzel der Welt[67]).

Betrachtung des Eros. Der Mythos mündet wieder in den Logos ein und läuft aus in die erhabene Diotimarede, die auch nur Logos ist, darum hier nicht gewürdigt werden soll. — W. Kranz a. a. O, S. 438, bezeichnet diese Partie richtig als Logos.

[64]) 269 A—274 E.

[65]) 29 D bis Schluß.

[66]) R. Reitzenstein in den mit Schaeder herausgegebenen Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Studien der Bibliothek Warburg. 1926, S. 34 Anm. 4 weist orientalische Einflüsse auf diesen Mythos nach.

[67]) Reitzenstein a. a. O., S. 142 ff. weist auch hier auf den Orient hin und zwar auf die Schöpfungslehre des Zarathustra. Für uns ist der Mythoscharakter des Timaios wesentlich. Der zeigt sich überall: 29 E—31 B, 39 B *(φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν)*, 41 A—D (Gott erschafft die Götter), 40 E—43 E (Auftrag des Gottes an die Götter. Zuteilung je einer Menschenseele an jeden Stern), 42 E ff. (die Götter führen des Gottes Auftrag aus), 48 A (die als Wesenheit angeschaute

Aber der Mensch ist das Wesentliche. Die Welt wird, die Götter werden, damit der Mensch entsteht. Im Grunde ist der ganze Kosmos zur Wohnstätte der Menschen gebildet. Jeder Stern ist von einer Menschenseele bewohnt; der Politikos verbindet nur die menschlichen Geschicke mit dem Lauf der Gestirne; rückt den Menschen dadurch auch ins Überirdische, aber gibt doch dem ganzen Weltenbau noch nicht eine menschheitliche Bestimmung.

Fast wie ein Gegengewicht gegen den großen kosmischen Mythos des Timaios wirkt der Anfangsmythos der gleichen Schrift (21 A—25 D). Sein Schauplatz sind benannte Länder der Erde. Kommt dem Raum so nichts Fabelhaftes zu, so verleiht hier die Zeit den Mythoscharakter; sie rückt die Handlung ins Vorgeschichtliche, wo die Menschen noch ihres göttlichen Ursprungs gedachten. Das gleiche kommt in der großartigen Dichtung des Kritias (110 C bis Schluß) zum Ausdruck, die nun allerdings auch in ein versunkenes Reich der Vorzeit führt, Atlantis.

In die Vorzeit dringt auch der Mythos in den Gesetzen (677 A ff.), der vom Zustand nach der großen Flut erzählt. Hier leben die Menschen in einfacher Ursprünglichkeit, so recht als Göttersöhne (679 A—C).

An die göttliche Herkunft des Menschen im überlieferten mythologischen, besser Märchengewande erinnern der Mythos vom goldenen Zeitalter[68]), der Kronosmythos[69]) und der Mythos der phönikischen Saat[70]).

Wir sehen: überall in den Mythen die gleiche Polarität Gott — Mensch. Nie ist der Mensch an sich etwas Absolutes, zur Erfüllung seines Wesens gehört seine Erhebung ins Überirdische. Das lehren uns Platons Mythen, bald raunend

Notwendigkeit ordnet sich der Vernunft freiwillig unter). 48 E—69 B ist die einzige größere Partie, die nicht mythisch unterbrochen wird. Im folgenden aber erweist sich wieder deutlich das Mythische als bezeichnend für den Charakter des ganzen Werkes.

[68]) Leg. 782 C.

[69]) Leg. 713 C—E.

[70]) Resp. 414 C—415 C.

wie eine alte Sage[71]), bald scherzend wie ein anmutiges Spiel[72]), bald in homerischer Klarheit tönend[73]), bald brausend wie des Propheten Donnerstimme[74]). Sie raunen, scherzen, tönen und brausen nicht um des Gottes, nein, um des Menschen willen. Darin ist Platon einzig: des Menschen Göttliches will er im Mythos zeigen, daran erinnern, dahin die Menschen zurückrufen. Für Hesiod, den Mythendichter, löst sich die Welt in göttliche, titanische, halbgöttliche Wesenheiten auf. Der Mensch ist Nebensache, ja etwas Verwerfliches, Mißratenes. Xenophanes und Parmenides feiern die Gottheit und die Natur vor allem. Und in späten Zeiten, da nach langem Schlaf der philosophische Mythos wieder zu einem herbstlichen Dasein erwacht, da ist die Gottheit, an die Platon den Menschen bindet, zerflattert in eine Welt von Dämonen. Kein Mythos zeigt noch den Menschen als das Gefäß einer eindeutigen göttlichen Kraft[75]).

Die Mythen Platons sind wie alle Dichtungen, die das Ewige verkünden, Symbole[76]). „Im farbigen Abglanz" geben sie das göttliche Leben. Wer sie als falsch und lügnerisch bezeichnet[77]), irrt ebenso sehr, wie wer ihnen Offenbarungscharakter zuerkennt[78]). Sie sind Symbole, in denen

---

[71]) Die Mythen der Gesetze.

[72]) Erosmythos im Gastmahl. — Eros ist um des Menschen Erhebung willen da.

[73]) Kritias.

[74]) Endmythos des Staates.

[75]) Der sophistische Mythos redet von Göttern und Menschen, aber Gott ist nur „Allegorie".

[76]) Gorg. 527 A B, Phaid. 114 D, Phaidr. 246 A, Tim. 29 D. Wie der Staatsmythos aufgefaßt sein will, sehen wir 621 C: *ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν . . . τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἑξόμεθα.* Nur die Ewigkeit der Seele und der Weg, der ihr ziemt, sollten angedeutet werden, weiter nichts.

[77]) S. oben S. 15 Anm. 34.

[78]) Schon Forster, Die Platonischen Mythen 1873, S. 31 hat geglaubt, daß „unauflösliche Vorstellungen" in Platons Mythen enthalten seien, die „als eine positive Glaubenssache Platons erscheinen dürften", so das Gericht der Seele, die freie Wahl der Seele für ihre

ein Glaube klingt, der Glaube von des Menschen ursprünglicher Gottnatur: *φυτὸν οὐράνιον* (Tim. 90 a). Wer das Symbol allegorisch auseinanderpflückt, wird nie seine Kraft empfinden[79]).

künftige Bestimmung vor der Geburt, die Perioden der Läuterung und Wiederkehr in Leiber usw. Und zwar deshalb sollen diese Vorstellungen eine positive Glaubenssache sein, weil sie immer wieder begegnen. Auch Wilamowitz (a. a. O., S. 337) meint, allerdings sehr viel vorsichtiger: „Platon weist es durchaus nicht von der Hand, daß ihnen (den Mythen) Offenbarung zugrunde liege." — Uns scheint die einzige „positive Glaubenssache" die oben S. 24 f. charakterisierte zu sein. Vgl. dazu Reinhardt a. a. O., S. 90, was er über den Phaidros sagt: „Aber auch im Mythos hat Platon nicht eine Seelenwanderung schlechthin gelehrt. Nicht die Wanderung ist das Wesentliche, sondern Sturz und Aufstieg, nicht die Rangordnung der Lebensläufe nach der religiösen Reinheit, sondern ihre Stufung nach der Kraft des Flügels oder dem Zuge der Schwere."

[79]) Oder wie Oscar Wilde in seinem gleißenden Englisch formuliert (Vorrede zum Dorian Gray): „Those who read the symbol do so at their peril".

II.

1. Die dogmatische Philosophie nach Platon.

Einem Platon ist das Wissen vom Glauben überwölbt, die Wissenschaft von der Dichtung, die Dialektik vom Mythos. Jetzt entwickelt sich das feste System und ordnet auch den Glauben dem Weltbild der Wissenschaft ein. Der Mythos stirbt.

Gleich die Reihe der Schüler, die noch des Meisters reicher Geist überschattet, hält sich nur an die abstrakte Lehre, Speusipp an die Zahl, Aristoteles an Substanz und Idee; Xenokrates[1]) wählt ein Gebiet, das bei Platon freilich noch in die Welt des Mythos gehört, ihm aber zur Doktrin erstarrt: Dämonologie und Eschatologie[2]).

Dann setzt der Peripatos Glied an Glied, um die Kette des Wissens weiterzuschmieden, die Erde und Himmel umschließt. So fügen auch Stoa und Epikureismus ihre geschlossenen Bauten, in denen die Ahnung nicht walten kann. Diesem erwächst die Welt aus dem Atom, jene kennt zwar frei wirkende Kräfte im Weltall, aber auch ihre großen

[1]) Man hat aus Plutarch einen Mythos des Xenokrates gewinnen wollen, R. Heinze, Xenokrates. Leipzig 1892, S. 123 ff. S. den Gegenbeweis unten bei Besprechung Plutarchs, bes. S. 41.

[2]) Von diesen dreien hat allerdings der junge Aristoteles, dem der ganze Kosmos beseelt ist, dem die Sterne Götter sind (s. W. Jaeger, Aristoteles. Berlin 1923 den Abschnitt *περὶ φιλοσοφίας* (S. 125 ff.)), dem die Seele im Methaphysischen wurzelt (Jaeger a. a. O. in dem Kapitel Eudemos (S. 37 ff.)), eine Art Mythos geschaffen, aber doch nur in der Weise, daß mythische Figuren einen gedanklichen Inhalt aussprechen. So erklärt Silen: das beste ist *τὸ μὴ γενέσθαι.* (frg. 44 R.). Der Mythos ist also lediglich Gewand. Hätte Aristoteles die Sym-

kosmischen Ausblicke sind faßliche Lehre geworden[3]). Die Volksmythen verwendet sie nur in der ausgedörrten Form der Allegorese.

Nein, in den Geist all dieser Schulen, die in wissenschaftlicher Konsequenz ihre philosophischen Ideen ausbildeten und formulierten, fügt sich der philosophische Mythos, der nicht das Denken überzeugen, sondern es durch Anschauung erlösen will, schlechterdings nicht ein[4]). Der

---

bolnatur des Mythos sich zu eigen machen wollen, so hätte er es sicherlich an der Stelle getan, wo er seinem mystischen Gottes- und Welterleben den unmittelbarsten Ausdruck gab. Wir sehen aber, da schafft er keinen Mythos, sondern läßt, in Erinnerung an den Höhlenmythos Platons und im Gegensatz zu ihm, den Wunderbau dieser sichtbaren Welt vor unseren Augen erwachsen. (frg. 12 R. und dazu Jaeger S. 167 f.). Somit findet seine bekannte Behauptung, der Philosoph sei mythenliebend, auf ihn selbst keine Anwendung (Metaph. I. 2. 982 b. 18).

[3]) M. Adler, Diss. phil. Vindob. X 1910, p. 165 ff. glaubt einen Mythos des Poseidonios ausfindig gemacht zu haben, und zwar gibt er ihm den Mythos Plutarchs in der Schrift de facie lunae. (Es ist derselbe, den Heinze für Xenokrates beansprucht, S. 27 Anm. 1.) Auch hierauf kommen wir bei Plutarch zurück (S. 40) und erörtern hier nur das Grundsätzliche. Da es sich um einen eschatologischen Mythos handelt, müßten wir von der Eschatologie des Poseidonios ausgehen, die aber sehr umstritten ist. Norden (Komment. zu Aeneis VI, S. 23 ff.) mißt ihr, allerdings in der Form der Hypothese, noch einen großen Umfang zu, neuerdings spricht Reinhardt ihr fast alle Bedeutung ab (Poseidonios. München 1921, S. 471 ff.; S. 473 deutet er auf das einzige beglaubigte eschatologische Fragment des Poseidonios hin). Mag nun aber auch eschatologisches Sinnen bei Poseidonios stärker geherrscht haben, als sich wahrnehmen läßt, so ist doch bei einem Manne wie ihm, der alle irdischen und himmlischen Dinge hell anschaut und gliedert, vorauszusetzen, daß er Eschatologisches ebenfalls nur in wissenschaftlicher, wenn auch immer in schöpferischer und warm durchdrungener Formensprache gelehrt, nicht aber im mythischen Bilde gezeigt hat. Und sollte doch irgendwo ein Element des Mythos von ihm aufgenommen sein, so bliebe das nur Mörtel fürs System.

[4]) Bei dieser Gelegenheit sei angemerkt: Allein auf den philosophischen Mythos kommt es uns jetzt an, nicht auf mythische Vorstellungen überhaupt. Nur in der vorplatonischen Philosophie haben wir diese zu zeigen gesucht, um die Genesis des philosophischen Mythos zu erklären. Mythische Vorstellungen finden wir fortan in der grie-

philosophische Mythos scheint erst wieder möglich, als die Kraft, die zur energischen Ausgestaltung philosophischer Systeme trieb, im griechischen Geiste erlischt, als Denker von geringerer Konsequenz und Strenge aus den verschiedenen philosophischen Lehren sich die ihnen gemäßen Elemente aneignen. Da wird Junges und Altes gemischt, besonders das Alte erneuert. Vor allem kehrt man zu Platon zurück. — Drei Momente entwickeln jetzt allem Anschein nach einen neuen philosophischen Mythos: eben jene Rückkehr zu Platon[5]), ein starkes Bedürfnis nach Glauben, endlich wirkt die mit der Philosophie sich oft verbindende Rhetorik auf ihre Weise mit.

chischen Philosophie immer, so in der kynischen Literatur — hier ist z. B. wahrscheinlich Menipp der Ausschöpfer eines Bildes vom Tode, der sich durch seine Schergen anmelden läßt (Lukian, Charon cap. 17; vgl. damit Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 117 und dazu die Anmerkungen von Bolte-Polívka S. 296: „Der Gedanke aber stammt vermutlich aus Indien") — und in den mittel- und neuplatonischen Schriften. — Wollten wir unsere Untersuchung in der Richtung ausdehnen oder gar noch über die Philosophie hinaus in die mystische Literatur mit ihren Visionen, wie sie die hermetischen Schriften und der Hirt des Hermas bringen, so gerieten wir ins Uferlose, das uns klare, miteinander zusammenhängende Resultate verwehrte.

[5]) Viel stärker als die mythischen beeinflußt Platon allerdings die theologischen Vorstellungen der Folgezeit. So sind die θεοὶ θεῶν, die im Timaios (41 A) vom πατὴρ θεῶν angeredet werden, für Platon mythische Gestalten, bei Philon (De inc. m. II p. 490 M) werden sie in einen wissenschaftlich-theologischen Rahmen gedrückt und wirken in dieser unmythischen Art weiter (Stellen s bei J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. 1906, S. 175).

In der römischen Literatur tritt uns Platons Nachwirkung auf die Bildung von Mythen bei Cicero im Somn. Scip. (De rep. VI §§ 10—29) entgegen. Zu Anfang (§ 13) und zum Schluß werden patriotische Verdienste als wichtigste Stufe zur Rückkehr in die himmlische Heimat gerühmt. Hier im leibfreien Zustande ist das wahre Leben, das leibgebundene Leben ist in Wirklichkeit Tod. Die von Sphärenmusik durchtönten Sternenkreise bilden den weiten Wohnraum der Seelen. Wer auf irdischen Ruhm bedacht ist, gewinnt nichts; die unsterbliche Seele, die ihre Bewegungsursache in sich selbst hat, muß in die himmlische Freiheit zurückstreben. — Zweifellos hat der Übersetzer des Timaios sich hier an den Endmythos des platonischen Staates erinnert, auch er wollte mit einem großen kosmischen Ausblick

2. Dion von Prusa.

Mit Dion von Prusa erreichen wir zuerst wieder nach Platon den philosophischen Mythos.

Die Rede an die Bewohner von Borysthenes schließt mit einem großen kosmischen Gemälde[6]). Zeus hält das Gespann der Welt am Zügel. Vier Rosse sind vorgeschirrt: das des Helios und der Selene, das schnellste und feurigste; das Roß Heras, es ist folgsamer und sanfter Natur; das Roß Poseidons, langsamer als das der Hera; das unbewegte Hestias. Das äußerste, Helios und Selenes, ist Zeus am liebsten. Doch ist es wild, schnaubt glühenden Atem: das Haar des innersten Pferdes fängt Flammen, das Gespann verbrennt. — Zeus ist der Nus. Er muß die Welt neu schaffen, in seiner Einsamkeit verlangt er nach ihr. Er verbindet sich mit Hera, eine neue, schönere Welt wird geboren, und Gott ist ihrer froh.

Wir sehen, der Dichter des Mythos geht über die Sphäre

---

sein Werk abschließen. Sogar einzelnes, wie die Sphärenklänge § 18, ist im Anschluß an Platons Mythos gebildet. Anderseits ist auch Aristoteles Vorbild: § 17 die Gliederung des Kosmos und § 27 das sich selbst Bewegende als unsterbliches Prinzip. Weiter ist auf Poseidonios, und zwar als direkte Quelle, hingewiesen; P. Corssen, De Posidonio Rhodio M. Tulli Ciceronis in libro I. Tusc. disp. et in somn. Scip. auctore. Bonn 1878, p. 40 ff. Aber da fragt K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie. München 1926, S. 330 Anm. 2, doch wohl mit Recht: „Hat man sich ausgerechnet, was von der Vision des Somnium übrig bliebe, wenn man ihm das Römische nähme? Gibt es eine griechische Gestalt, die so erscheinen könnte wie hier Scipio? . . . und was bleibt dann übrig als eine Hand voller Motive und Tropen? Soll das Cicero nicht haben schaffen können, zumal am Ende eines Werkes wie das vom Staate?" Sicherlich ist das Wichtigste im Somnium Ciceros eigenes Werk. — Bedeutsamer aber als alle diese Quellenprobleme ist hier das Problem der Form. Darin besteht der schärftse Gegensatz zu Platon: dessen Mythos ist eine Schöpfung der Phantasie, als solche in sich gerechtfertigt, Ciceros „Mythos" wird rationalistisch als Traum motiviert. Kann man da im Ernst noch von Mythos sprechen?

[6]) or. 36 § 42 ff.

des Begriffs hinaus, er dringt in die letzten Gründe und will sie im Bilde zeigen. Aber wie ist ihm das gelungen?

Was zunächst auffällt: der Organismus des Mythos klafft auseinander. Nur der erste Teil wahrt die Bildnatur, der zweite ist Philosophie. Unvermerkt wird aus dem Wagenlenker Zeus der weltschöpferische Nus.

Diese Beschaffenheit des Mythos weist deutlich auf den Weg seiner Entstehung hin. Er ist nicht frei hervorgequollen aus der Inbrunst einer schauenden Seele, er ist ausgeklügelte Komposition aus gegebenen Elementen.

Das zeigt sich im einzelnen. So betont Dion eingangs des Mythos selbst, er bringe einen Gesang persischer Magier zu Ehren des Zeus (§ 40). Tatsächlich liegt ein solcher zugrunde[7]), kommt aber natürlich nur für den ersten Teil in Betracht, nicht für jene Partie, wo Zeus zum Nus wird. In diesen ersten Teil sind aber auch platonische Bilder eingedrungen; denn das Gespann erinnert natürlich an den Phaidros[8]).

Ja, Platons Einfluß erstreckt sich auch auf den zweiten Teil. Die Freude Gottes an seiner neuen Schöpfung (§ 60) hat im Timaios ihr Vorbild[9]). Im übrigen trägt dieser zweite Teil sichtbar die Spuren stoischer Kosmologie[10]), die schon im Ausgang des Gespannbildes hervortreten. Die Verbrennung der Rosse (§ 47) ist die Ekpyrosis. Jetzt wird die

[7]) Nach F. Cumont (Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, I., 1899, S. 24) erweist das H. Binder, Dio Chrysostomus und Posidonius. Diss. Tübingen 1905, bes. S. 62.

[8]) Zeus treibt einen geflügelten Wagen, heißt es dort (Phaidr. 246 E), bei Dion ist Zeus der Lenker des Weltenwagens (§ 39). Von einem weißen und schwarzen Pferd ist hier (§§ 43, 45) wie dort (253 D E) die Rede. Hestias Pferd weicht bei Dion nicht vom Fleck (§ 46), Hestia bleibt allein im Hause der Götter bei Platon (247 A). (Hier erinnern wir uns auch pythagoreischer Anschauung, die den Mittelpunkt der Welt als ἑστία und Διὸς οἶκος bezeichnete, s. o. S. 7 Anm. 8.) Diese und zahlreiche andere Parallelen, auch aus anderen Werken Platons, zieht P. Hagen, Quaestiones Dioneae. Kiel 1887, p. 22 f.

[9]) Tim. 37 C. Diese Parallele hat Hagen übersehen.

[10]) Wie längst bekannt, s. R. Hirzel, Der Dialog II. Leipzig 1895, S. 110.

philosophische Lehre nur gelegentlich von mythologischer Darstellung unterbrochen wie in der Verbindung des Gottes mit Hera, sonst zeigt sie sich in der unverhohlensten Form, in stoischer Terminologie[11]).

Was ist der Sinn dieses Gebildes, das sich so mühelos in seine Bestandteile zerlegen läßt und dessen Fuge so unmittelbar ins Auge springt? Man hat versucht, es aus Dions Auffassung vom Staate zu erklären: nach den himmlischen Gesetzen und Ordnungen müßten sich die irdischen richten[12]). Demgegenüber ist das Verständnis der „biederen Prusaeer" für solche Beziehungen zwischen Himmel und Erde geleugnet worden; die Absicht des Mythos sei nur die „religiöser Erbauung durch Hinweis auf das Überirdische, Himmlische"[13]). Beide Auffassungen scheinen vereinbar. Politisches Denken durchzieht Dions ganzes Schrifttum. Und sollte ein Mythos, der einen Logos über das Staatswesen krönt, wie es hier der Fall ist, ganz ohne Verbindung mit dem Thema der Rede stehen? Ob diese Verbindung aber richtig verstanden wurde, darf man nicht fragen. Die Kunst eines Rhetors kann auch ihre Wirkung auf das Publikum verfehlen. Zugleich aber wollte Dion zweifellos die Seelen seiner Hörer aus der Enge des Irdischen in die Weite des Überirdischen hinaufreißen. Dazu gebrach es ihm freilich am echten Feuer, die alten Edelmetalle, die er auflas, zu einem neuen einheitlichen Guß umzuschmelzen; der Schwung wohlgeformter Perioden mußte diesen Mangel ersetzen.

Keine Rede Dions ist ohne mythologische Vorstellungen; er verwendet sie als Schmuck, wie auch in allegorischer Deutung[14]). Aber es bleibt bezeichnend für ihn: einen wirk-

[11]) So der Begriff des *νοῦς* (§ 55) und das *αὐτὸ τὸ φρονοῦν καὶ ἡγούμενον* (§ 54).

[12]) H. v. Arnim, Dio von Prusa. Berlin 1898, S. 486. Wert und Sinn des Staates und, daß er ein Abbild der Harmonie im Kosmos sein soll, wird § 1 — 38 der Rede auseinandergesetzt.

[13]) Binder a. a. O., S. 72 f.

[14]) Hagen a. a. O., p. 2 ff. spricht ausführlich De Dione mythographo et mythologo.

lichen Mythos zu formen hat er nur an dieser einen Stelle versucht. Auch daraus erkennen wir, daß es sich hier um nichts Notwendiges, aus einer schöpferischen Kraft Hervorströmendes handelt.

Anders allerdings ist ihm ein sophistischer Mythos gelungen. Da schafft er, auch aus gegebenen Motiven, ein Prunkstück. Aber hier braucht ja auch der Blick nicht in unerreichbare Höhen zu dringen. Der sophistische Mythos lehrt, gibt eine ethische Maxime. Sein Kern ist Logos, nur seine Schale ist Mythos. Der philosophische Mythos ist Mythos durch und durch, seiner Natur nach „irrationell".

Herakles am Scheidewege, diese Prodikosfabel, wandelt der Rhetor am Ende seiner Rede, die er vor Trajan hielt[15]), zu einem großen, figurenreichen Gemälde um. Auf zwei Bergkuppen läßt er in der Schar ihrer Dienerinnen zwei Göttinnen thronen, zwischen denen Herakles wählen soll, aber nicht Arete und Kakia, sondern Basileia und Tyrannis[16]). Mit solchen rhetorischen Schaustücken will er den Kaiser für die wahre Herrschaft gewinnen[17]), vor allem ihn aber wohl über die göttliche Abkunft des Herrschers erfreulich belehren.

3. Plutarch.

Bietet Dions kosmischer Mythos wenigstens für eine weite Strecke eine greifbare Anschauung, so verschwimmen

[15]) or. 1 § 60 ff.

[16]) Prodikos ist nur allgemeines Vorbild, im einzelnen sind Anklänge an Kebes zahlreich. Man vgl. nur Kebes 18, 1 und 21, 3 mit Dion or. 1 § 70. Bis in den Wortlaut gleichen die Schilderungen der edlen Frau einander. J. Alpers, Hercules in bivio. Diss. Göttingen 1912, der das Nachleben des Prodikosmythos verfolgt, zieht p. 52 Parallelen zwischen Dio, Themistios, Kebes u. a. J. Morr, Die Lobrede des jüngeren Plinius und die erste Königsrede des Dion von Prusa. Progr. Troppau 1915 S. 20. Anm. 5 weist auf die eigentümliche Umbildung des „Herakles im Löwenfell" in einen mächtigen Herrscher hin.

[17]) Nach Arnim a. a. O. S. 326 soll der Mythos ein Spiegel sein, „in dem der Kaiser seine sittliche Gestalt erblicken" konnte.

die eschatologischen Mythen Plutarchs völlig im Gestaltlosen. Nirgends tritt der Phantasie ein scharf umrissenes Bild entgegen. Nebelhafte Vision ist alles, erwachsen aus einer mystischen Philosophie.

Am Schlusse derSchrift „de sera numinis vindicta" (563 E ff.) werden die Gesichte der vom Leibe befreiten Seele eines Scheintoten, des Thespesios, geschildert.

Magischen Glanz strömen die im All kreisenden Seelen der Gestorbenen aus. Hell strahlen die makellosen, die sündigen sind durch Schwielen verdunkelt und müssen büßen nach dem Maße ihrer Schuld solange, bis auch sie licht geworden sind. Nur die unheilbaren Verbrecher werden ins Unsichtbare hinabgestürzt. Strafgöttinnen sind Poine, Dike, Erinys, die drei Dienerinnen der Adrasteia (—564 F).

Jauchzen und Lachen schallt aus der duftenden Grotte der Lethe. Keinen Zutritt haben die Unreinen, die wie Vögel um den Eingang flattern (565 F).

Drei Klassen von Sündern gibt es und demgemäß dreifache Strafe. Wer sich mit seinem *ἄλογον* und *παθητικόν*. (567 A) verging, den trifft gelinde Rache. Sein Inneres muß nach außen kehren, wer unter dem Schein der Tugend frevelte, sein Böses bestand im *λογιστικόν* und *κύριον*. Die dritte Klasse ist der Auswurf, er gleicht einem Knäuel von Schlangen (567 B).

Drei metallene Seen empfangen nacheinander die Seelen der Unersättlichen und Habgierigen. Für sie gibt es keine Erlösung. Selbst ihre Nachkommen werden in ihre Verdammnis verstrickt (567 E).

Die Seelen, denen neue Geburt bestimmt ist, werden mit Zangen zu mannigfachen Lebewesen geformt. Unter ihnen ist Nero (567 F).

Nachdem die Seele des Thespesios dieses geschaut, kehrt sie in ihren Leib zurück, befreit sich in Erinnerung an die Schreckensbilder von ihren Lastern und wird fromm. Diese Moral steht dem Mythos allerdings voran.

Wie ein Abstieg aus hohen Regionen in den Höllen-

rachen stellt sich das Ganze dar, vielmehr wie ein Absturz, denn zum Abstieg fehlen die Stufen. Was verbindet die im All kreisenden Seelen, die zu neuem Leuchten entfacht werden, mit den Büßern in den metallenen Seen! Wie ist die Blumengrotte der Lethe dem unendlichen Kosmos eingeordnet! Wie entsprechen zum Schluß die Zangen, mit denen die Seelen geformt werden, der grenzenlosen Vision des Anfangs!

So zeigt schon die Form, daß man diesen Mythos nicht für eine Kopie des großen platonischen Staatsmythos halten darf[18]). In Platons Mythos weht der tiefe Atem des Propheten, gleichmäßig alle Teile durchdringend und aneinanderbindend. Hier flickt ein Bußprediger Bild an Bild, nur auf die Wirkung aufs sündenvolle Gemüt bedacht.

Immerhin finden sich zahlreiche Parallelen. Aber alle Beziehungen sind nur äußerlich[19]), das Trennende ist entscheidend.

[18]) So A. Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893 S. 146 und Hirzel a. a. O. S. 215 Anm. 1.

[19]) Beziehungen finden sich, wenn man sie aufspüren will, nicht nur zum Staat, sondern auch zum Gorgias und zum Phaidon. Besonders auffallend sind die folgenden:

Platon.	Plutarch. De ser. num. vind.
Resp. 615 A. Nur die Hauptsache soll erzählt werden.	563 F. Die meisten Erscheinungen sollen übergangen werden.
Resp. 615 E. *ἄνδρες ἄγριοι διάπυροι* werfen die Verbrecher in den Abgrund zurück.	567 C. *ἐφεστάναι δαίμονας ὥσπερ οἱ χαλκεῖς ὀργάνοις ἀναλαμβάνοντας*, sie werfen die Verbrecher in metallene Seen.
Resp. 621 B. „Er" darf nicht durch Lethe die Erinnerung tilgen.	566 A. Thespesios wird von Lethe ferngehalten.
Gorg. 523 E, 524 D. Die Seele kommt nackt und hilflos zum Gericht.	564 E. Der Gestorbene kann sich vor der Strafe nirgends bergen. (übrigens = Lukian. catapl. 24).
Phaid. 83 D. *ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) πρὸς τὸ σῶμα καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ...*	565 D. *τὰς δ'αὖθις εἰς σώματα ζῴων ἐξήνεγκε βιαιότης ἀμαθίας καὶ φιληδονίας ἧλος ... ἡ δ'ὀργάνου τῷ ἀκολάστῳ δεομένη πο-*

In welch hohem Sinne konzentriert sich Platon auf Wesen und Schicksal der Seele! Im Staat ordnet er die erlöste und die gerichtete, immer aber in ihrer ursprünglichen Bestimmung freie Seele in den unendlichen Weltenrhythmus ein. Die Seele wählt sich ihren Daimon selbst (Resp. 617 E). Wie eng ist da die Gesinnung, die sich im Mythos Plutarchs ausspricht. Kein Bogen, der sich über Jahrtausende spannt. Die zur Geburt bestimmten Seelen werden mit harter Gewalt fürs Leben zurecht geschmiedet (De ser. num. vind. 567 E). Plutarchs Phantasie wühlt in den Qualen der Seelen, im Staat werden die Schrecken des Hades nur als Folie gegeben[20]). Platon läßt eine Ebene entstehen, auf der die Seelen wandern. Eine Lichtsäule ist die feste Achse, durch die alles gebunden ist. Wir sehen in eine klare Weite, die sich nur im Tosen des Weltengewitters, der Stunde der Wiedergeburt, verdunkelt, — Plutarch entzündet ein mystisches Glühen, schafft ein Paradies voller Blumendüfte und eine Hölle aus flüssigem Metall; auf derbste Art werden seine Seelen ins Leben geschickt. Also hier nur ein visionärer Aberglaube, dort die strenge Hoheit der Prophetie. Darum sind Platons und Plutarchs Mythos nicht in einem Atem zu nennen. Allein der äußere Rahmen erinnert an Platon, ist durch ihn gegeben.

Die fehlende Einheit im Mythos Plutarchs weist wieder darauf hin, daß verschiedene Elemente in ihn aufgenommen sind. Er setzt sich zusammen aus orphisch-dionysischer Kultlehre[21]) und aus stoischen[22]) wie platonischen Anschau-

ἐκγὰρ τοῦ ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι καὶ τοῖς αὐτοῖς χαίρειν ἀναγκάζεται ὁμότροπος καὶ ὁμότροφος γίγνεσθαι.

θεῖ τὰς ἐπιθυμίας συρράψαι ταῖς ἀπολαύσεσι καὶ συνεπαίρεσθαι διὰ σώματος.

[20]) Selbst im Gorgias, der die Strafen im Jenseits anschaulicher vorführt, hat sich Platon auf das Wesentliche beschränkt. Der Gorgiasmythos will nur die Seele vom Körperlichen und Äußerlichen losschälen, s. o. S. 20.

[21]) Dieterich a. a. O., S. 145 ff.

[22]) Der erbitterte Kampf gegen alle *πάθη* ist stoisch. In den beiden folgenden plutarchischen Mythen ist stoischer Einfluß besonders greifbar.

ungen[23]), die sich wie bei Dion auch im technischen Ausdruck verraten[24]). Ganz primitive Anschauungen wie das Hinabtauchen der Sünder in metallene Seen, das Zurechtschmieden der Seelen zu neuen Wesen finden sich neben stoischer Doktrin: das *φρονοῦν* steht hoch über der anderen Seele (564 C), d. h. der Trägerin von Leidenschaften und Begierden.

Wir sehen also auch hier einen von aufdringlichen Begriffen durchsetzten Mythos vor uns. Das Begriffliche erdrückt die Phantasie, die Phantasie wieder das Begriffliche.

Wie erwächst nun dieser Mythos aus dem Dialog, den er abschließt? Das Problem des Dialogs ist die späte Strafe der Götter, die sich oft erst an den unschuldigen Nachkommen der Missetäter auswirkt (cap. 11—22). Mit einer späten Strafe hat es der Mythos überhaupt nicht zu tun; die Schuld der Väter, die das Schicksal der Kinder bestimmt, wird einmal flüchtig erwähnt (567 E). Solch schwaches Band verknüpft die Teile: auch darin zeigt sich ein großer Unterschied zu Platons Staat. Hier soll die Idee der Gerechtigkeit dialektisch bestimmt werden; oft blühen dabei Bilder auf, bis aus dergleichen Idee der gewaltige Mythos emporsteigt[25]).

Auch Plutarchs Dialog über das Mondgesicht mündet in einen Mythos aus[26]).

Eine märchenhafte, weit ausgesponnene Schilderung der Kronosinsel leitet vom Gespräch zum Mythos hin. Dann heißt es (cap. 27): Kore und Demeter haben nicht die gleiche Wohnstätte. Kores Bereich ist der Mond und das Mondhafte, Demeters die Erde und das Irdische. Beide sehnen sich nacheinander. Wenn der Mond in den Erdschatten

---

[23]) Die Verwendung von Phaed. 83 D wurde S. 35 Anm. 19 gezeigt.

[24]) *ἄλογον, παθητικόν, κύριον* u. a., s. S. 34.

[25]) Platons Mythos steht immer im organischen Zusammenhang mit dem Dialog. Das ist mit großem Scharfsinn nachgewiesen von Willi a. a. O.

[26]) De facie in orbe lunae cap. 27—30. Man beachte von vornherein, wie cap. 28 in. und cap. 29 aus dem Zusammenhang herausfallen.

tritt, umarmen sie sich. Nicht sechs Monate lang ist Kore in Nacht und Finsternis unter der Erde, sondern einmal im Zeitraum von sechs Monaten. An diesen Termin ist sie gebunden (so ist zu ergänzen); denn sie kann nicht den Hades verlassen, da sie selbst die Grenze des Hades ist.

In diesen Bezirk kommt kein Unentsühnter und Unreiner, sondern nur der Gute. Er führt hier zwar noch kein seliges und göttliches, aber doch leicht ertragbares Leben bis zu seinem zweiten Tode.

(cap. 28) Wer da sagt, der Mench sei aus zwei Teilen zusammengesetzt, irrt. Denn, wer glaubt, der Geist sei nur ein Teil der Seele, täuscht sich ebenso wie der, der die Seele für einen Teil des Körpers hält. Der Geist übertrifft an Wert und Göttlichkeit die Seele, wie die Seele den Körper. Die Vereinigung von Seele und Körper bewirkt das *ἄλογον* und *παθητικόν*, die von Geist und Seele den *λόγος*. Die Erde gebiert den Leib, der Mond die Seele, die Sonne den Geist. Der irdische Tod macht den dreiteiligen Menschen zweiteilig; es geschieht rasch und mit Gewalt. Den zweiten Tod bewirkt der Mond; er sondert sanft und langsam den Geist von der Seele.

Jede Seele (*ἄνουν τε καὶ σὺν νῷ*) muß eine Zeit in dem Bereich zwischen Erde und Mond einherirren. Die Ungerechten und Unbestraften werden hier für ihr Vergehen bestraft. Die Gerechten müssen solange, bis die durch den Körper hervorgerufenen Entstellungen getilgt sind, in der mildesten Luft, der Wiese des Hades, verweilen. Wie aus einer Verbannung kehren sie dann in ihr Vaterland zurück.

Viele, die nach dem Monde verlangen, werden wieder hinabgestoßen. Die aber hinaufgelangt sind, erhalten als Siegerkranz den Flügel, weil sie das *ἄλογον* und *παθητικόν* im Leben dem *λόγος* unterwarfen. Neue Stärke gibt ihnen der Äther, der den Mond umfließt.

(cap. 29) Die Substanz des Mondes wird geschildert und dabei unter Nennung von Xenokrates und Platon ein Blick auf die Substanz des ganzen Kosmos getan. Der Mond ist eine Mischung von Erde und Stern, oder (wie es nachher

heißt) er besteht *ἐκ τοῦ δευτέρου πυκνοῦ καὶ τοῦ ἰδίου ἀέρος*. Seine Größe ist viel beträchtlicher, als man annimmt. Er durchmißt den Erdschatten möglichst rasch; denn in der Finsternis können die guten Seelen die Harmonie des Himmels nicht vernehmen, die schlechten aber fürchten sich vor dem sogenannten Mondgesicht, wofür sie seine Schluchten und Höhlungen halten. Die größte heißt *Ἑκάτης μυχός*, hier wird über die Monddämonen Gericht gehalten. Außerdem gibt es noch zwei andere große Höhlungen, die eine dem Himmel, die andere der Erde gegenüber. Die Seelen nehmen ihren Weg durch sie hindurch.

(cap. 30) Die Dämonen weilen nicht immer auf dem Monde, sie kommen auch zur Erde, um auf die Orakel zu achten und ihnen Schutz zu spenden. Wer von ihnen seines Amtes nicht recht waltet, wird vom Mond zur neuen Geburt verstoßen.

Zum Schluß werden für den Menschen aus der Dreiteilung in Geist, Seele und Körper die Konsequenzen gezogen. Vom Nus kann kein Mensch sich völlig lösen; nur ausnahmsweise und für kurze Zeit ist es möglich, ohne ihn vom Mond zurückzukehren. Beispiel ist Typhon. Die Sonne gibt, der Mond nimmt und gibt, mischt und trennt, die Erde nimmt. Eileithyia mischt, Artemis trennt. Von den drei Moiren verrichtet Atropos der Sonne Dienste, Klotho dem Mond und Lachesis der Erde. —

Sahen wir die kurz vorher besprochenen Mythen von philosophischen Lehren durchsetzt, so haben wir hier eine groteske Steigerung dieses Wesens vor Augen: ganze philosophische Abhandlungen sind eingeschaltet. An den astralen Mythos von Kore und Demeter schließt sich eine eingehende Untersuchung über Geist, Seele, Leib und deren Herkunft (cap. 28, 1. Hälfte). Dann wird der Mythos fortgesetzt. Die Toten kommen ins Reich der Kore und erleben dort je nach ihrer Reinheit oder Unreinheit verschiedene Geschicke (cap. 28, 2. Hälfte). Daran fügt sich eine physikalische Betrachtung des Mondes, ja des ganzen Kosmos, die bei der Deutung des Mondgesichtes in Dämonologie übergeht (cap. 29).

Das Walten der Dämonen wird geschildert, ihre handgreifliche Fürsorge für die Kultstätten. Diese abergläubischen Vorstellungen münden dann plötzlich wieder ins Astrale aus, den solaren Ursprung des Menschen.

Als Bestandteile des Mythos ergeben sich somit: Mythologie, die ins Astrale umgesetzt ist, Psychologie, Astrophysik, Dämonologie[27]).

Natürlich ist dieses Auseinanderfallen des Mythos längst erkannt. Die Erklärung dafür hat man mit gutem Grund in der Verwendung verschiedener Quellen gesucht. Heinze hat auf Xenokrates und Poseidonios hingewiesen[28]). Allerdings ging er dabei von der falschen Voraussetzung logischer Widersprüche aus, wie Adler erkannt hat[29]). Aber wenn auch eigentliche Widersprüche nicht

---

[27]) Diese Gliederung wird unter teilweiser Verwendung der gleich zu nennenden Literatur getroffen.

[28]) R. Heinze, Xenokrates. Leipzig 1892, S. 123 ff. Natürlich weist er die Dämonologie dem Xenokrates zu. Zu seiner Quelleninterpretation kommt er besonders (S. 125) durch einen Widerspruch, der für ihn darin besteht, daß zunächst nur reine Seelen auf den Mond gelangten (cap. 27 extr.), später aber von Leidenschaften besessene Monddämonen genannt würden (cap. 30). S. jedoch die folgende Anm.

[29]) M. Adler, Quibus ex fontibus Plutarchus dialogum de luna hauserit. Dissert. phil. Vind. X 2 1910, p. 165 ff. Den von Heinze empfundenen Widerspruch weist er treffend zurück (p. 167): non praetermittendum iam 942 F extr. clare efferri bonos in luna neque beatam vitam neque divinam agere, sed tantum ῥᾷστον οὕτω βίον. Quare optime huc quadrat, quod animas iam in luna degentes non ut deos omnibus erroribus ac vitiis vacare, sed iam daemones factas aliquid aliquando committere ponitur. — Für die geographischen Beobachtungen zu Anfang des Mythos (cap. 27) macht Adler den poseidonischen Ursprung wahrscheinlich (p. 169). Wo er aber aus der Verwendung von Worten, die er für poseidonisch hält (so p. 173 ἀποκυματίζειν), Poseidonios auch für die mythisch-mystischen Partien als Quelle gewinnen will, überzeugt er uns nicht. Wenn ἀποκυματίζειν wirklich eine Wortbildung des Poseidonios ist, so ist doch damit nicht gesagt, daß er sie auch für das Wegspülen der Seelen vom Monde gebraucht hat. Im übrigen findet sich dieses Wort auch sonst bei Plutarch (conv. 8, 10, 1, p. 734 E). Hat er es auch da samt der Quelle ausgeschrieben?

vorliegen, so sind doch die inhaltlichen und formalen Unterschiede nicht wegzuleugnen. Da hat nun Reinhardt entscheidend eingegriffen[30]). Er führt alles Astrophysische, die Substanz der Welt im allgemeinen und des Mondes im besonderen, und das Psychologische, das die Seele des Menschen in kosmische Zusammenhänge bringt, auf Poseidonios zurück. Ihm gibt er, was Theorie in diesem Mythos ist[31]).

Wer ist demnach der Dichter des Mythos? Ganz unwahrscheinlich ist es, daß ein Denker seine exakt schematisierten Resultate ins Dunkel mystischer Vorstellungen hüllt. Mit anderen Worten: es hatte für Poseidonios ganz und gar keinen Sinn, seine kosmologisch-psychologischen Formeln und Gleichungen mythisch zu verbrämen[32]).

So bliebe noch die Möglichkeit, den eigentlichen Mythos, das Verlangen der Seelen zum Monde, die Aufnahme der Reinen und die Verstoßung der Unreinen, das Walten der Monddämonen, Xenokrates zuzuschreiben[33]). Daraus würde sich der Schluß ergeben: Plutarch hat einen fertigen Mythos des Xenokrates mit einer fertigen Lehre des Poseidonios zusammengeknetet. Sehr unwahrscheinlich! Ein anderes Verhältnis erscheint vielmehr einzig und allein vorstellbar:

Ist die Quelle auch da Poseidonios? Gerade Plutarch verwendet ungezählte Meeresgleichnisse.

[30]) K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie. München 1926, S. 313 ff.

[31]) S. 327 „Theorie und Mythos sind zu scheiden. Wie in dieser Theorie mit einem wissenschaftlichen Begriff von dem Leben nach dem Tode ernst gemacht wird, wie die Möglichkeiten eines solchen Lebens physiologisch, psychologisch, kosmologisch untersucht und seine eigentümlichen Prozesse nach Analogie des Erdenlebens und aus dessen psychologischen Zusammenhang erschlossen werden, all das steht in einem schroffen Widerspruch zu jedem vorstellbaren Mythus."

[32]) M. Pohlenz, Reinhardt, Kosmos und Sympathie. Gött. gel. Anz. 1926, S. 303 will allerdings nicht von einer „mythischen Hülle" bei Poseidonios lassen.

[33]) Heinze a. a. O., S. 123 ff. Er gibt allerdings auch psychologische und kosmologische Bestandteile dem Xenokrates. Alles das dürfte aber doch von Poseidonios stammen. Vgl. Reinhardt a. a. O., S. 320 Anm. 2.

Plutarch hat, angeregt durch die Dämonenlehre des Xenokrates, angeregt durch poseidonische Philosophie seinerseits einen Mythos ersonnen, der beide Teile ineinanderzwang. Denn schließlich übte man doch auch zu Plutarchs Zeit kein mechanisches Ausschöpfen der Quellen, sondern traf nach lebendigen Empfindungen eine Auswahl.

Damit gewinnen wir einen Einblick ins Wesen plutarchischer Mythenbildung. Was auch immer der sammelnde Geist des Chäroneers in sich aufnimmt, ob es die physikalische Lehre ist, der Mond bestehe aus dem zweiten Dichten und der zugehörigen Luft (cap. 29), oder die Weisheit des Orakelpriesters, der die Monddämonen ehrwürdige Kultstätten betreuen läßt (cap. 30), sei es die Anschauung vom Nus als des Göttlichsten im Menschen (cap. 28) oder die Vorstellung vom elysischen Gefilde (cap. 29 extr.): Gedanke und Bild, Wissen und Glauben, exakte Formel und schweifende Mystik, alles wird im Mythos zusammengebunden. Die strenge Zucht eindeutiger Linienführung ist dem Verfasser der Biographien auch hier ein unbekannter Begriff.

Der zerfahrene Eindruck dieses Mythos, der gleich dem des Thespesios als weitergegebener Bericht erzählt wird, wird nun noch durch den mangelnden Zusammenhang mit der ganzen Schrift gesteigert, von der er ein Stück ist; denn das Mondgesicht selbst wird nur einmal erwähnt (cap. 29), ein Seitenstück zur Schrift de sera numinis vindicta.

Der Timarchmythos[34]) endlich ist wenigstens wieder fester in sich zusammengeschlossen. Er stellt wie der des Thespesios die Erlebnisse einer Seele dar. Diesem gleicht er auch in dem ganzen magischen Dunst, den er ausströmt. Auch in ihm erhellen leuchtende Seelen den Kosmos. Auch er hat einen grenzenlosen Schauplatz, wo alles sich im Gestaltlosen verliert. Auch hier erscheint der Hades, das Gebiet der Persephone, wo die Unreinen leiden. Mit dem Mondmythos hat dieser die scharfen philosophischen For-

[34]) De genio Socratis 590 B—592 F.

mulierungen gemein; allerdings lauten sie etwas anders[35]). Neu kommt nur hinzu, daß der Nus in verschiedenem Grade in den Körper eintauche. Bei einigen bleibt er teilweise außerhalb des Körpers, dieser körperfreie Teil ist der Daimon. Bei andern verstrickt er sich ganz mit dem Alogon[36]).

Formal ist dieser Mythos, dessen genauere inhaltliche Wiedergabe kaum etwas Neues lehren würde, auch vom Thespesiosmythos bestimmt. Handelte es sich dort um die leibentbundene Seele eines Scheintoten, so entrückt hier die Seele durch einen Spalt des Schädels. Beide aber kehren am dritten Tage zurück.

Die Daseinsberechtigung dieses Mythos ist durch die vorhandene innere Beziehung zum Thema des Dialogs größer als die der beiden anderen. Vom Daimonion handelt der Dialog, der Mythos erklärt das Wesen des Daimons. Allerdings ist der Umfang des szenischen Aufwands damit kaum gerechtfertigt.

Können nun auch Plutarchs Mythen keine Wesensgemeinschaft mit den platonischen beanspruchen, so bleibt

---

[35]) 591 B werden die vier *ἀρχαὶ πάντων* genannt und ihre Wechselwirkung erklärt. *ζωή*, *κίνησις*, *γένεσις*, *φθορά* werden miteinander verbunden durch 1. *Μονάς*, 2. *Νοῦς*, 3. *Φύσις* und zwar 1. *κατὰ τὸν ἀόρατον*, 2. *κατὰ τὸν Ἥλιον*, 3. *κατὰ τὴν Σελήνην*. Heinze, der auch diesen Mythos auf Xenokrates zurückführt, wird angesichts dieser Terminologie seiner Hypothese gegenüber bedenklich, a. a. O., S. 131 Anm. 4. Reinhardt a. a. O., S. 328 f. kommt zum Schluß, daß unter Verwendung platonischen Gutes (Sophistes 248 D f.) „die Prinzipienlehre des Timarchmythus nur eine Weiterbildung der im Mondmythus bereits enthaltenen Elemente sei.

[36]) Heinze, a. a. O., S. 135 f. deutet den Mythos folgendermaßen. Die Sterne, die Timarchos untertauchen sieht, bedeuteten lebende Seelen, die auftauchenden gestorbene. „Also ist der Hades nichts anderes als das irdische Leben, und wir erkennen nun klar den Sinn des Ganzen: lebend erdulden wir die Strafe für unsere Sündhaftigkeit, lebend sind wir die Büßer, die das Volk sich als Abgeschiedene in der Unterwelt denkt.“ Ist diese Interpretation nicht vielleicht trotz der angeführten Parallelen (Phaidon und Höhlenmythos, beide aber viel durchsichtiger!) zu scharfsinnig, um richtig zu sein? Diese zügellose Mystik scheint doch wirklich von einem Jenseits zu fabeln.

ihnen doch eine allgemeine formale Anlehnung gewahrt. An Platon erinnert ja auch die Bezeichnung des Mythos als eines εἰκός[37]). Innerlich aber hat Plutarch den Begriff nicht erfaßt. Seine Phantasie schweift über jede Grenze, die gerade einem Platon das εἰκός setzt, hinaus. Und nur wenn sie sich ins Uferlose verliert, weist das Gespenst des kalten Begriffs sie in die Schranken.

Erstarrtes Schema und magischer Zauberdampf sind die beiden Elemente plutarchischer Mythendichtung. Der eiserne Bestand seines Denkens ist der Primat des Logos über das Alogon, der seiner Phantasie sind die den Kosmos durchwaltenden Dämonen. Sein Geist schafft daraus eine seltsame Einheit, die aber sofort, wenn man die Klammern und Nieten löst, in Stücke auseinanderbröckelt.

---

4. Ausgang und Ende des philosophischen Mythos.

Wie für Plutarch die mythische Darstellung aus keinem inneren Drang erwächst, so verwenden auch die Philosophen und Halbphilosophen der Folgezeit den Mythos mehr aus theoretischen Erwägungen oder rhetorischen Absichten als aus tiefer Nötigung. So hat Lukian, der große Künstler, Spötter und Spieler, durch dessen ganzes Werk sich mythologische Ranken schlingen, zum Mythos nur der schönen Form halber gegriffen. Deutlich erweist sich sein „Traum" als sophistischer Mythos[38]). Er läßt sich darin von Techne und Paideia umwerben, ähnlich wie Herakles im Prodikosmythos sich von Arete und Kakia umwerben läßt[39]). —

---

[37]) De ser. num. vind. 561 B *μόνῳ οὖν χρῶμαι τῷ εἰκότι.*

[38]) somn. cap. 6—12.

[39]) Im Unterschied zu Prodikos, der weitergebildet wird (s. R. Helm, Lucian und Menipp. 1906, S. 12), steht nicht der Tugend das Laster gegenüber; s. Alpers a. a. O., p. 42: „Verumtamen quod memoretur dignum est hic non agi de virtutibus et vitiis, quae homines

Zu einer ernsteren Auseinandersetzung mit dem Mythos kommt es dann im Platonismus der folgenden Jahrhunderte, der die plutarchische Synthese von Denken und Mystik in immer stärkerem Grade aufweist. Dadurch ist sein Verhältnis zum Mythos bedingt. Der Mythos dient wissenschaftlich schematisierter Mystik, meistens in der Weise, daß die gegebenen alten Mythen neuplatonisch gedeutet oder platonische Mythoselemente aufgenommen werden. Fast überall aber fehlt die Kraft und der Wille zur Formung eines abgerundeten neuen Mythos, auch da, wo in Augenblicken des Überschwanges der Gedanke sich zum Bild verzaubert.

Das zeigt sich gleich bei Plotin, dem ebenso straffen Denker wie glühenden Ekstatiker. Wenn er die Götter auf die gut verwalteten Städte von oben herabschauen läßt, vor allem den Herrscher dieses Alls, den großen König[40]), so mangelt diesem Bild doch alle ruhige, raumfüllende Plastik. Es ist nur ein Moment der Schau in der Weite der Gedanken. Ganz im Gleichnis jedoch bleibt er haften, wenn er die Seele mit dem Daimon, den sie sich gewählt hat[41]), wie ein Schiff das All besteigen läßt und ihr mannigfache Ausblicke und Erlebnisse auf diesem Schiff gewährt[42]). Nein, Plotin ist kein Mythendichter, sondern nur ihr Interpret. So hat er den Erosmythos des Gastmahls gedeutet[43]), sich an zahlreichen Stellen mit dem Timaios ausein-

---

alliciunt, sed decerni, in cuius rei studio adulescens versetur.“ Merkwürdiger aber als diese Umbildung ist der Unterschied des ganzen Ethos. Bei Prodikos wird die Entscheidung für ein Leben harter Arbeit gefällt. Arete ist die Herrin. Lukian kommt auf ebenem Wege zu Weisheit, Ansehen, Ruhm. Ihn führt die sanfte Paideia. Der Hartes fordernden Arete des Prodikos entspricht eigentlich die rauhe Bildhauerkunst Lukians, während die Kakia mit ihren mühelos erreichbaren Gaben in vielem der schnell lohnenden Paideia gleicht. — Solche Umbildung ist bezeichnend für die Spätsophistik.

[40]) Enn. II 9, 9.

[41]) Platon resp. 620 D.

[42]) Enn. III 4, 6.

[43]) Enn. III 5.

ander gesetzt[44]), einen Volksmythos neuplatonisch allegorisiert[45]).

Die Mythendeutung des Platonismus wächst allmählich zu einem ganzen System heran, das sicherste Zeichen, daß der Mythos selbst erloschen ist. Die Theorie bildet sich, wo das schöpferische Leben erkaltet.

Vor allem sind es diese Gedankengänge, die das Wesen des Mythos erschließen sollen.

Es heißt: Der Mythos ist aus dem Grunde widerspruchsvoll und unlogisch gebildet, damit man in ihm einen verborgenen Sinn erfassen könne[46]). Schon dieser Satz läßt die völlig falsche Grundeinstellung zum Wesen des Mythos erkennen. Man spürt einem Zweck, einer Absicht nach und verkennt die innere Notwendigkeit, verkennt, daß das Volk, der Dichter und der dichtende Philosoph sich im Mythos aussprechen, weil sie nicht anders können.

In der gleichen Bahn geht die Interpretation weiter: Durch das Widernatürliche wird auf das Übernatürliche hingewiesen[47]); d. h. also: der Mythendichter drückt sich

---

[44]) Er übersieht allerdings alles Mythische im Timaios. Wenn Tim. 39 E mit Beziehung auf den *νοῦς* das *οὐράνιον θεῶν γένος* genannt wird, so hebt Plot. III 9, 1 daraus nur das rein Begriffliche heraus, und so verwendet er den Tim. auch sonst: Tim. 38 B in Enn. III 7, 11 (Zeit Abbild der Ewigkeit), Tim. 49 A in Enn. III 6, 13 *(ἡ δὲ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη κτλ.)*, Tim. 47 A in Enn. III 7, 12 (Durch Beobachtung nehmen wir die Zeit wahr).

[45]) Enn. IV 3, 14. Prometheus' Liebe zu Pandora drückt das Streben nach dem Intellegibeln aus.

[46]) Julian. p. 283, 17 Hertlein. Sallustios, De diis et mundo. cap. 3 extr. Proklos, In Platonis remp. comm. ed. Kroll I, p. 77, 25.

[47]) Proklos a. a. O., p. 77, 13: Wie die Natur das Unstoffliche und Intelligible im Bilde darstellt und das Ungesonderte gesondert, so die Mythendichter *τοῖς μὲν παρὰ φύσιν τὸ ὑπὲρ φύσιν αὐτῶν ἐνδείκνυνται, τοῖς δὲ παραλόγοις τὸ παντὸς λόγου θειότερον, τοῖς δὲ φανταζομένοις ὡς αἰσχροῖς τὸ παντὸς μεριστοῦ κάλλους ὑπερηπλωμένον.* Hiernach ist also der Mythos ein Weg, den Logos zu überwinden.

mit Willen dunkel und unklar aus, damit eine höhere Klarheit offenbar werde.

Mystischer zugespitzt ist derselbe Gedanke in der Form: Der Mythos dient als Vorbereitung zur Erkenntnis der letzten Dinge[48]), zur Erkenntnis der Götter[49]). Demnach ist der Mythos ein Mittel der Erkenntnis, ein Helfer des Logos, nicht sein Überwinder.

Immer verstiegener werden dann die folgenden Ausführungen: die Götter freuen sich an Symbolen und zeigen sich dem, der sie verwendet[50]). Der Mythos weckt ein mystisches Organ[51]), er ist ein Abbild der geheimen Schau[52]).

Ist dies der positive Wert des Mythos[53]), seine protreptische Kraft, so hat er auch eine negative Absicht, er will die Ungeweihten von der Erkenntnis der großen Geheimnisse zurückhalten. Das verborgene Wesen der Götter und der Natur will nicht mit unverhüllten Worten in unreine Ohren gelangen[54]). — —

Das neuplatonische Interesse für die Mythendichtung erzeugt aber nun auch wieder selbständige Mythen, natür-

---

[48]) Julian. p. 267, 17 ff. Die Seele, der die Flügel erst wachsen (= Plat. Phaidr. 251 C, 255 D), kann das Wahre noch nicht selbst erkennen. Der Mythos leitet sie dazu an. Proklos, p. 74, 23 der Mythos führt *εἰς τὴν ἄβατον τοῖς πολλοῖς θεωρίαν.*

[49]) Proklos, p. 76, 24.

[50]) Proklos, p. 83, 18 ff.

[51]) Proklos, p. 79, 5 erklärt, die Mythen Homers richten sich auf *τὰ πράγματα τὰ ὄντως ὄντα,* weil sie ein *ὄργανον μυστικόν* hervorrufen. Was für Homers Mythen gilt, trifft natürlich auch auf die andern zu.

[52]) Prokl., p. 73, 22.

[53]) Hierbei wurden Vorstellungen übergangen, die so naiv sind wie die folgende: Die Mythen sind für die Ungebildeten, damit auch diese etwas über die Götter erfahren. Sallust. cap. 3 in.

[54]) Porphyr. b. Proklos a. a. O., II, p. 106, 17—107, 6; Julian, p. 280, 11 f., der hier Porphyr. benutzt, wie aus gemeinsamer Verwendung eines Heraklitwortes hervorgeht (fr. 123 Diels. — Prof. Geffcken macht mich auf dies Quellenverhältnis aufmerksam); Macrob. in somn. Scip. comm. I, 2, 17; Prokl. I, p. 74, 20 *τὸ μηδὲν τῶν ἀληθῶν εἰς τοὺς βεβήλους ἐκφέρειν.*

lich nur in Hinsicht auf solche Theorien[55]), und somit von gleich fadenscheinigem Wesen.

Julian hat einen „Mustermythos"[56]) geschaffen, den er den Kynikern entgegenhält. Ein Jüngling, den die Sittenlosigkeit seiner Familie zur Verzweiflung treibt, wird auf Zeus' Geheiß von Helios berufen, zur Erkenntnis der Götter geführt und erhält den Auftrag, unter Hermes' Leitung das Böse in seiner Familie zu bekämpfen und sich rein zu halten, damit er dereinst als ein Gott unter den Göttern weile.

Natürlich stellt der subjektive Julian hier sein eigenes großes Erlebnis dar.

Um das Verwandte zusammenzurücken, sei gleich an diesen Mythos der des Synesios[57]) gereiht, der ebenfalls den Menschen in Beziehung zu den Göttern setzt. Bildet aber bei Julian das Schicksal des von der Gottheit berufenen Jünglings den Hauptinhalt, so stellt Synesios dem Liebling der Götter den Sendling der Dämonen gegenüber. Osiris, der zur Herrschaft erwählte älteste Königssohn, wird von seinem bösen Bruder Typhos verfolgt, und, da den jungen König sein mildes Wesen von energischer Gegenwehr zurückhält, aus seinem Reich verdrängt. Von aller menschlichen Hilfe entblößt kann er nur auf die Götter vertrauen. Die Götter helfen ihm auch, geben ihm die Krone wieder und stürzen Typhos und die ihm ergebenen Dämonen. — Der politisch interessierte Synesios spricht mit diesem Mythos auch zu seiner Zeit. Mit Typhos ist der „Barbar" gemeint[58]).

Nicht das göttliche Wesen des Menschen, sondern das Göttliche selbst stellen der Philosoph und Rhetor Themistios und sein Zeitgenosse Himerios in ihren

[55]) Häufig sind die Mythen gleich so von Allegorese durchsetzt, daß sie dadurch jede Form verlieren, so Julians Quirinusmythos (p. 200, 10), sein Attismythos (p. 214, 5), der Attismythos des Sallustios (cap. 4).

[56]) Julian, p. 294, 25 H.

[57]) ed. Krabinger, p. 95.

[58]) J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. Heidelberg 1920, S. 216 weist auf die philosophischen Beziehungen dieses Mythos hin; O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt V. 1913, S. 315 auf die geschichtlichen.

Erosmythen dar. Themistios[59]) läßt den Eros erst dadurch zu rechtem Leben erwachsen, daß der Anteros[60]) entsteht. Vorher war Eros schwach und klein. Himerios[61]) setzt den wahren Eros in Gegensatz zu den Eroten, den Kindern der Nymphen. Jener senkt sich in die Seelen göttlicher Menschen, diese suchen nur niedrige Seelen auf. Die Liebe wird also bei beiden echt platonisch ins Übermenschliche gesteigert.

Außer diesen Mythen, die keinen anderen unmittelbaren Lehrzweck haben, als aus neuplatonischer Gesinnung heraus den Menschen mit dem Göttlichen zu verbinden, finden sich bei den gleichen Autoren auch sophistische Mythen mit einem bestimmten, pointierten Lehrgedanken, wie ja auch in dieser Zeit sich oft die Philosophie mit der Sophistik verbindet. So kehrt in neuer Gestalt zweimal der Protagorasmythos[62]) und einmal der Prodikosmythos[63]) wieder.

In dreifacher Weise dringt der Mythos in die Philosophie: als Hemmung des Logos, als Helfer des Logos und als sein Überwinder. Den Vorsokratikern lebte der Mythos

---

[59]) or. XXIV p. 367, 6 Dindorf. Der kleine Mythos ist sehr anmutig.

[60]) Anteros bei Platon Phaidr. 255 D.

[61]) p. 22, 40 Dübner.

[62]) Themist. or. XXVII, p. 407, 18 Dindorf und Himerios p. 89, 1 Dübner. Beiden ist die höchste Gabe des Zeus, die selbst Prometheus nicht geben konnte, der Logos, nicht die bürgerliche Kunst wie im Protagoras. Wir lernen das Wesen des sophistischen Mythos in seiner Zuspitzung zu einer scharfen Pointe hier besonders deutlich kennen.

[63]) Themist. or. XXII, p. 339, 8 Dindorf. Themistios ist in der Formung seines Mythos stark beeinflußt durch Dion. Nur sind hier nicht Basileia und Tyrannis auf die Bergkuppen gesetzt, sondern Aletheia und Hypokrisis. s. Alpers, Hercules in bivio. Diss. Göttingen 1912, p. 52. — Überdies bietet der Kyniker Herakleios den Prodikosmythos in eigenartiger Umbildung. Der Kaiser Julian wird vor die Wahl gestellt, ob er Zeus oder Pan folgen wolle; s. darüber J. Geffcken, Kaiser Julianus. Leipzig 1914, S. 155.

noch gleichsam im Blute; er verwehrte ihnen oft den klaren Gedanken, nach dem sie rangen. Als der Logos gefunden war, nahm man den Mythos in seinen Dienst. So nutzte ihn die Sophistik für ihre Lehren, und auch später ist der Logos[64]) Herr über den Mythos. Nur bei Platon überwindet der Mythos den Logos, gibt er die erlöste Schau, zeigt er das nicht zu Denkende, nicht zu Erkennende im Bilde.

Der Mythos ist ungewollter Zwang bei den Vorsokratikern[65]), gewollter Zwang bei Platon, Willkür bei den Sophisten und Platonikern[66]).

Platon steht an einer Zeitenwende. Hinter ihm liegt das Zeitalter des Mythos, vor ihm das neue Zeitalter der Wissenschaft. Nur er konnte die beiden Zeiten in sich verbinden, nur er über das Denkbare hinaus den Mythos türmen, der ihm das Abbild unvergänglicher Urbilder war.

---

[64]) Allerdings ist der Logos ein anderer bei den Sophisten, ein anderer bei den Philosophen. Doch ist er jedes Mal Organ der Erkenntnis.

[65]) Xenophanes und Parmenides sind auszunehmen, s. o. S. 8 ff.

[66]) Nur für Plotin ist zuweilen bildhafte Ausdrucksweise notwendig, s. o. S. 45.

Lebenslauf.

Ich, Rudolf Wiggers, wurde geboren am 25. April 1902 zu Hamburg als Sohn des damaligen Kaufmannes Moritz Wiggers und seiner, inzwischen verstorbenen, Ehefrau Nanny, geb. Stange.

Im Herbst 1906 zog mein Vater, der als Senator in den Rostocker Rat berufen wurde, mit seiner Familie nach Rostock. Hier besuchte ich von Ostern 1911 bis zu meiner Reifeprüfung Michaelis 1921 das Gymnasium und wandte mich dann dem Studium der klassischen Philologie, später auch der Archäologie zu.

Alle Semester mit Ausnahme von zweien, die ich in Leipzig und Berlin verbrachte, studierte ich in Rostock, wo ich vier Semester lang Mitglied des klassisch-philologischen Seminars war.

In Leipzig hörte ich besonders Prof. Heinze und Prof. Volkelt, in Berlin Prof. v. Wilamowitz-Moellendorff und Prof. Norden, in Rostock Prof. Erhardt, Prof. Golther, Prof. Güntert, hier wurde mir aber meine eigentliche wissenschaftliche Ausbildung durch Prof. Geffcken, Prof. Helm und Prof. v. Lücken zuteil. Allen meinen Lehrern, insbesondere den letztgenannten, bin ich zu tiefem Danke verpflichtet.